JUAN MANUEL ARAGÜÉS ESTRAGUÉS

De la vanguardia al *cyborg*

Una mirada a la filosofía actual

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

DE LA VANGUARDIA AL *CYBORG*
Una mirada a la filosofía actual

DE LA VANGUARDIA AL *CYBORG*
Una mirada a la filosofía actual

Juan Manuel Aragüés Estragués

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Juan Manuel Aragüés Estragués
© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 2020

Ilustración de cubierta: Manuel Marteles Francés
Colección Humanidades, n.º 151
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN: 978-84-1340-069-3

A la memoria de mi padre, Manuel Aragüés

1
INTRODUCCIÓN: TRANSICIONES PARADIGMÁTICAS

1.1. En los límites del pensar moderno

Toda época engendra en su seno las semillas de su disolución, contempla las grietas que cuartean su superficie. Y como en todo proceso de deterioro arquitectónico, habrá quienes se empeñen en remozar el edificio y quienes apuesten por su demolición para construir otro de nueva planta. Estos últimos, en ocasiones, con los cascotes en las manos, reconstruyen milimétricamente aquello que pretendieron derribar. Los habrá, incluso, que cierren los ojos al deterioro, persistan en vivir entre las grietas y se afanen, Diógenes redivivos, en acumular basura en su interior.

El siglo XIX ve aparecer algunos de los temas y problemas que serán eje de una nueva concepción del pensamiento en los siglos posteriores. Si bien es cierto que algunas de las cuestiones pueden ser remitidas a momentos previos, en figuras tales como Spinoza o los materialistas franceses del XVIII, no lo es menos que el XIX condensa, especialmente en su segunda mitad, un potencial crítico sin parangón. Pues si de lo que se trata es de dar visibilidad a los márgenes de la Modernidad, esa tarea se facilita en las décadas finales del Novecientos. Es en ese momento en el que la *contrahistoria,* por decirlo al modo de Onfray,[1] lejos de ser la expresión de un nombre

1 M. Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía. I,* Barcelona, Anagrama, 2007.

aislado (Maquiavelo, Spinoza, La Mettrie o Meslier), deja ver la potencia de su devenir, pues es capaz de colocar sobre la mesa una agenda filosófica que incide en la coyuntura social, política y cultural. A nadie se le escapará a estas alturas que es a los Marx, Nietzsche y Freud a los que, de manera privilegiada, nos referimos. Pues son ellos los que van a proporcionar nuevas miradas y a hacer tambalearse viejas convicciones.

Si fuera preciso elegir una divisa que representara los nuevos aires del pensar, quizá pudiéramos remitirnos a la contundencia del lenguaje nietzschiano: «Dios ha muerto». Nietzsche, sin embargo, no hace sino apropiarse de y convertir en clave de bóveda de su discurso una tesis que venía surcando todo el XIX. En efecto, el ateísmo filosófico decimonónico es condición de posibilidad de un discurso de la inmanencia. Tanto en Marx como en Nietzsche, sus dos exponentes más brillantes y acerados, la reivindicación atea tiene como objetivo la demolición de todo el edificio metafísico de la tradición occidental, que hunde sus raíces en las alucinaciones platónicas y sus excrecencias cristianas. La poesía, de la mano de un Mallarmé que supera el satanismo de Baudelaire y de la tradición de los poetas malditos del XVIII y XIX, también se aplica a la tarea.[2] Filosofía, literatura, también la ciencia, se afanarán en la erosión de una tradición metafísica, y religiosa, que había coagulado la realidad bajo la categoría del Ser, trasunto del ser divino, Dios. Y esa coagulación ontológica tenía, evidentemente, sus excrecencias epistemológicas, antropológicas y, sin duda, políticas. Centrándonos en lo filosófico, el ateísmo marxiano y nietzschiano tiene como común efecto iniciar una radical crítica a la metafísica, que desembocará en las diferentes teorizaciones de la muerte de la metafísica que ven la luz a lo largo del siglo XX. Hay en ambos la voluntad de reivindicar el aquí y el ahora, lo presente, real y material, frente a las construcciones teológicas. El mundo debe dejar de ser ese «valle de lágrimas santificado por la religión», del que habla Marx en su *Intoduccion a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,*[3] para que el individuo pueda recuperar, como

2 S. Mallarmé, *Poemas,* Madrid, Hiperión, 2003. Sobre el ateísmo de Mallarmé, resulta interesante un texto mágnifico de J. P. Sartre *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra,* Madrid, Arena Libros, 2008. Mi introducción a dicho texto también abunda en la cuestión.

3 K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Valencia, Pre-Textos, 2013, p. 43.

dice Nietzsche, «el sentido de la tierra». Pero con compartir ese común elemento, también es cierto que las implicaciones ontológicas de ambos divergen considerablemente. En Marx, la denuncia del transcendentalismo metafísico se realiza desde una apuesta materialista en la que el Ser va a ser negado desde la potencia del devenir social. Nace de este modo una ontología del ser social, una ontología de la contemporaneidad, del presente, que encontrará su eco en las mejores páginas de un Lukács (*Historia y conciencia de clase* y *Ontología del ser social*), un Sartre *(Crítica de la razón dialéctica)* o un Foucault. Por su parte, en Nietzsche lo real se disuelve en fábula, en construcción subjetiva, narración sometida en su eficacia a la potencia del sujeto. Desde Nietzsche se hará posible una eficaz lectura de la pragmática de los dispositivos ontológicos más relevantes de la sociedad contemporánea, los medios de comunicación de masas, al modo en que la han ejercido Baudrillard o Vattimo. Todo ello sin olvidar que el privilegio del ente frente al Ser será lugar común de numerosas filosofías del xx, como el existencialismo o la hermenéutica. La apuesta ontológica de Marx y Nietzsche arrasa, en ocasiones incluso contra sus propios autores, con conceptos clave de la Modernidad, como el de totalidad, que quedará sometida a la multiplicidad de lo real, en el plano sincrónico, y al devenir social, en el diacrónico, como se han encargado de teorizar las filosofías de la diferencia o las teorías contemporáneas de la complejidad.

La apuesta ontológica sobrevuela al conjunto del discurso filosófico. Así, la muerte de Dios, a más de licuar el coágulo del Ser, de provocar que todo lo sólido se desvanezca en el aire, según la bella metáfora de Marx y Engels en el *Manifiesto,* retomada posteriormente por Marshall Berman,[4] destruye la posibilidad de una mirada única sobre la realidad. La epistemología moderna se construye desde la pretensión de esa mirada reconstructora que, a semejanza de la mirada divina, es capaz de aprehender la totalidad de lo real. A eso es a lo que se denomina Verdad. Desde una perspectiva ontológica, semejante pretensión, a la vista de los planteamientos de Marx y Nietzsche, se torna intempestiva, pues no se puede dar cuenta total, cerrada y definitiva de aquello que está en devenir. Sería precisa una mirada desde el fin de los tiempos, mirada de la que los sujetos parti-

4 M. Berman, *Aventuras marxistas,* Madrid, Siglo XXI, 2002.

culares se hallan, obviamente, desprovistos. Pero es que, además, esos sujetos, en la nomenclatura marxiana y nietzschiana, se hallan transidos de una particularidad epistemológica que provoca la multiplicación de las percepciones de la realidad. Frente a la uniformidad del sujeto moderno, sometido a la común naturaleza humana, Marx desarrollará una temática que, iniciada por Spinoza en la Modernidad, o, si se prefiere, por los sofistas en la Antigüedad, y continuada por los materialistas franceses del XVIII, entiende al sujeto sometido a determinadas mediaciones que contribuyen a la construcción de una mirada específica sobre el mundo. Marx subrayará especialmente la mediación clase, que tiende a la constitución de ideologías enfrentadas en función de la posición del sujeto en relación con los medios de producción.[5] Se construye, de este modo, una cosmovisión colectiva, la ideología, que el sujeto comparte —puede compartir— con aquellos que ocupan una misma posición en el engranaje social. Convendrá matizar, para evitar los mecanicismos y determinismos al uso, apologéticos o detractores, que Marx se preocupa de multiplicar las mediaciones del sujeto, hasta referirlas al conjunto de las relaciones sociales de este, tal como apunta en su *Tesis sexta sobre Feuerbach*.[6] Es decir, más allá de la mirada homogénea de clase, aunque esta ya suponga de por sí una homogeneidad menor que el universalismo del discurso dominante en la Modernidad, Marx apuesta por la existencia de una mirada subjetiva. Es lo que Sartre intentará desentrañar en algunos pasajes fundamentales de su *Crítica de la razón dialéctica,* dedicados a la cuestión de la mediaciones, o, más específicamente, en su monumental estudio sobre Flaubert.[7] En la misma senda cabe colocar la que se constituye en una de las apuestas epistemológicas más interesantes del XIX, el perspectivismo nietzschiano, cuyos ecos resonarán en las teorías científicas, como la teoría de la relatividad general, a la que en un primer momento Einstein pensó denominar teoría del punto de vista, o en las vanguardias artísticas. El privilegio otorgado por Nietzsche a la subjetividad en la aprehensión de la realidad desemboca en una teorización perspectivista, en la que cada sujeto percibe una realidad propia, ajustada a su posición. Del mismo modo que diferentes ubicacio-

5 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1974.

6 K. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en J. Muñoz, *Marx,* Barcelona, Península, 1988, p. 432. *Vid.* al respecto J. M. Aragüés, *El dispositivo Karl Marx,* Zaragoza, PUZ, 2018.

7 J. P. Sartre, *Flaubert. L'Idiot de la famille,* París, Gallimard, 1988.

nes espaciales provocan diferentes miradas sobre lo real, las irrepetibles peculiaridades subjetivas desembocan en una cosmovisión individualizada. Frente a la asepsia positivista, empeñada en recoger los datos objetivos que aporta la realidad, el perspectivismo se articula sobre la idea de que no existen *data,* datos-dados objetivos, sino *capta,* aprehensiones subjetivas derivadas de los intereses, características y pretensiones de la subjetividad. Así, en sus *Fragmentos póstumos* escribe: «Contra el positivismo que se limita al fenómeno, "solo hay hechos", diría yo; no, hechos precisamente no los hay, lo que hay es interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí: quizá sea un absurdo pretender semejante cosa».[8] El ejercicio de desconstrucción del naturalismo epistemológico de la Modernidad es llevado al extremo.

Detrás de ello se encuentra, como hemos dicho, una determinada concepción ontológica, pero también, de manera no menos importante, una nueva teorización de la subjetividad, alejada del esencialismo cartesiano de la Modernidad. Tanto en Marx como en Nietzsche, y en Freud de un modo diferente, se produce una nueva teorización de la subjetividad alejada de los parámetros que la habían venido caracterizando en el discurso moderno constituido. En Marx y Nietzsche, el sujeto queda sometido a un régimen de mediaciones que harán imposible la referencia a una naturaleza humana común. Puede decirse que ambos autores desarrollan una línea marginal del discurso filosófico occidental, una tradición profunda, del materialismo del encuentro, tal como la define Althusser,[9] en la que el sujeto aparece como un efecto de lo social-cultural que lo constituye. El sujeto no es origen, sino efecto, consecuencia, *pliegue* de un caldo sociohistórico, que, además, muta de tal manera que provoca el devenir incesante de una subjetividad que, con Neruda, podría decir «nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos»,[10] estableciendo esa fuga de la subjetividad que lleva a Rimbaud a decir que «yo es otro».[11] Marx lo establece de manera inequívoca en su *Tesis sexta sobre*

8 F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Lenguaje y conocimiento,* Madrid, Tecnos, 2006, p. 60.

9 L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio,* Madrid, Arena Libros, 2002, p. 54.

10 P. Neruda, *Veinte poemas de amor y una canción desesperada,* Barcelona, Bruguera, 1981, p. 86.

11 En una carta a Izambard de mayo de 1871; A. Rimbaud, *Œuvres complètes,* París, Gallimard, 1972, p. 249.

Feuerbach, en la que plantea que «la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales».[12] Esa concepción de una subjetividad como constructo social encontrará en el concepto de subsunción real, desarrollado en el capítulo VI, inédito, de *El capital*, su expresión más acabada, pues mediante dicho concepto Marx teorizará una subjetividad milimétricamente ajustada a las necesidades de la sociedad que la produce y, por lo tanto, sin la menor conciencia antagonista. Dentro del propio Marx es posible observar una pugna entre una concepción heredada de la subjetividad, en la que esta, aunque atravesada por diversas mediaciones, responde a un modelo esencialista y en la que, por tanto, el concepto *alienación* resulta plenamente operativo, y otra, de nuevo cuño, en la que el sujeto se convierte en constructo social, para la que el concepto de referencia será el de *subsunción.* Freud aportará, por su parte, una reflexión en torno a la subjetividad en la que uno de los elementos centrales de la antropología moderna, el *cogito* cartesiano, queda problematizado. No cabe duda de que la Modernidad es la geografía por excelencia de la Razón, y que la subjetividad moderna se quiere esencialmente racional. A esa racionalidad queda supeditada la tarea de comprensión de lo real y de establecimiento de la práctica subjetiva; razón pura y razón práctica, por decirlo con palabras de Kant. Por ello, Freud presenta una quiebra, aunque solo en cierto modo, del proyecto moderno. Su reconocimiento del inconsciente como un componente característico de la subjetividad supone todo un golpe a la pretensión moderna de racionalidad, pues lo racional en el sujeto es el resultado del juego de pugnas y equilibrios entre sus dimensiones inconscientes. El yo no es sino el espacio delimitado por el enfrentamiento entre el superyo y el ello, de tal modo que, «conducido por el ello, restringido por el super-yo y rechazado por la realidad, el yo lucha por llevar a cabo su labor económica, la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan sobre él».[13] El *cogito* cartesiano,

12 Recogido en J. Muñoz, *Marx…,* p. 432. Como apunta Althusser, el concepto *esencia humana* aún inserta a Marx en la tradición idealista moderna, convirtiéndose en un «obstáculo epistemológico» para el desarrollo de una teorización coherentemente materialista. A pesar de ello, el sentido de la argumentación marxiana le coloca en una inequívoca vía de disolución del esencialismo moderno. *Vid.* Althusser, «La querelle de l'humanisme», en L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques. I,* París, Stock-IMEC, 1997, pp. 449-551.

13 S. Freud, *El yo y el ello,* en S. Freud, *Obras completas,* Barcelona, Biblioteca Nueva, 1988.

como garantía de la subjetividad, salta por los aires. Aunque, quizá, no del todo. Pues si la analítica freudiana se caracteriza por el reconocimiento del inconsciente, su política, su pragmática, apuesta por su reducción y sometimiento. *Wo es war, muss Ich werden,* «Donde había ello, debe haber Yo», reza el adagio freudiano que bien pudiera entenderse como máxima del psicoanálisis. A Freud corresponde el mérito de haber teorizado la dimensión inconsciente de la subjetividad, y a él corresponde también el haber delimitado los instrumentos terapéuticos de reconducción de la subjetividad hacia la conciencia. El psicoanálisis se convierte en una especie de Jano bifronte que, por un lado, hace la revolucionaria apuesta analítica de reconocimiento del inconsciente, que tan fuerte influencia provocará en las vanguardias artísticas de principios de siglo XX, pero que, por otro, establece los mecanismos de reducción de esa dimensión subjetiva. De manera singularmente clara, la época aúna, en ocasiones, analíticas revolucionarias, como en el caso de Freud y, como veremos más adelante, de Einstein, que son inmediatamente reconducidas por sus propios autores, atemorizados, desconcertados, escandalizados, ante las implicaciones de su propuesta.

Finalmente, también cabe hablar de una nueva concepción de la historia, a través del materialismo histórico, en la que esta se aleja de motores abstractos, al modo hegeliano, para buscar en la inmanencia social las claves de su deriva. El proceso histórico es entendido como el efecto de la lucha de clases, lo que implica conceder a la subjetividad un papel en el desenvolvimiento de este. La historia, y la filosofía, devienen política, intervención para la transformación social.

Todas estas propuestas coinciden de un modo u otro en el cuestionamiento del hiperracionalismo de la Modernidad al someter la realidad a la inmanencia ontológica y antropológica. Ello no quiere decir que en estos mismos autores, especialmente en Marx y Freud, puedan encontrarse planteamientos que afiancen ese estricto racionalismo moderno. Freud, lo hemos apuntado, entiende como tarea del psicoanálisis reducir los elementos no racionales del sujeto, lo que da pie para la conversión de esta disciplina en un instrumento de control social y a los psicoanalistas en los nuevos curas que denunciaba Deleuze.[14] En Marx cabe una interpretación meca-

14 G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos,* Valencia, Pre-Textos, 1980.

nicista, economicista y teleológica del proceso histórico, sometido a la legalidad estricta de la dialéctica de las estructuras sociales. No pretendemos asentar la tesis de que estos tres autores suponen ya de por sí una quiebra radical con el espíritu de la Modernidad, sino que es posible encontrar en ellos elementos teóricos disolutorios del pensar moderno. Y que esos elementos serán explotados por diferentes escuelas del siglo xx.

En el primer tercio es posible rastrear, de una manera más acusada, esa tensión en el pensar que permite que convivan propuestas disolutorias de lo moderno con otras que acentúan sus rasgos más extremos de racionalidad. Esa tensión puede encontrarse en el seno de una misma escuela filosófica. Así, en el marxismo convivirán interpretaciones que subrayan los elementos mecanicistas, y por tanto racionalistas, de la propuesta marxiana, tal como se puede observar en las líneas dominantes tanto en la Segunda como en la Tercera Internacional, con otras en las que se presta una especial atención a la subjetividad, incluso desde planteamientos en los que se aboga por la fusión del marxismo y el psicoanálisis, como en el caso de Wilhelm Reich. Del mismo modo que en las vanguardias artísticas observaremos que las hay que apuestan por un hiperracionalismo de cuño cartesiano, como sucede con la Bauhaus o en algunas propuestas del futurismo, especialmente del italiano, en la filosofía también se producen propuestas en las que se aboga por el sometimiento del pensar a la más estricta de las racionalidades. El neokantismo y el neopositivismo llevan registrados incluso en sus nombres esa voluntad de continuación de proyectos surgidos en la Modernidad. Al mismo tiempo se desarrollan teorizaciones, como la de Bergson en Francia o la de Heidegger en Alemania, en las que el pensamiento explora nuevas dimensiones de la racionalidad. La filosofía contemporánea beberá de estas polémicas, de las contradicciones que, con origen en Marx, Nietzsche y Freud, se dilucidan en los primeros decenios del siglo xx. Polémicas irresueltas, como se muestra en el hecho de que, casi un siglo más tarde, todavía podemos encontrar en el debate filosófico contemporáneo las trazas indelebles de aquellas problemáticas.

1.2. La crisis del paradigma científico clásico

El siglo xix viene preparando una mutación de hondo calado en el ámbito de la ciencia. El espectacular proceso que va a desembocar, a prin-

cipios del siglo xx, en el enunciado de dos teorías científicas de profunda repercusión no solo en el campo de la ciencia, sino también de la sociedad en su conjunto, cuales son la *mecánica cuántica* de Heisenberg y la *teoría de la relatividad* de Einstein, se viene gestando desde mediados del siglo anterior y supone el inicio de la erosión de la concepción de la ciencia que había dominado el pensamiento occidental desde sus mismos orígenes.

No cabe duda de que nombres como los de Euclides, Galileo o Newton resumen la esencia de lo que pudiéramos denominar el paradigma clásico de la ciencia. Dicho paradigma presenta una imagen mecánica de la realidad, sometida a una estricta legalidad descifrable para el actuar humano. No en vano, «el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos», según escribe Galileo. Esa matematización de lo real hunde sus raíces en lo más profundo de la cultura occidental, de la que la cultura griega es hito fundacional. La Modernidad se encargará de dotar a esa matematización de una dimensión maquínica que se extenderá por el conjunto de los saberes, desde la filosofía, con Descartes, a la antropología, en la que el hombre máquina de La Mettrie anticipa las ficciones literarias del *Frankenstein* de Mary Shelley, pasando, cómo no, por la concepción física del universo que encontramos en la obra de Isaac Newton. Precisamente, ese espíritu mecanicista puede ser resumido desde el planteamiento expuesto por el físico ilustrado francés Laplace, para quien, «debemos observar el estado presente del universo como el efecto de su estado previo y como la causa de lo que suceda en el futuro. Una inteligencia que en un momento dado conociera todas las fuerzas de la naturaleza y las posiciones respectivas de los entes existentes, sería suficiente con someter los datos al análisis con las mismas fórmulas para los grandes cuerpos y para los átomos, y nada sería incierto, ni el futuro ni el pasado».[15]

El paradigma científico clásico, que desemboca en el mecanicismo de la Modernidad, se caracteriza por una concepción determinista de la realidad. El futuro está escrito en el presente. Solo la impericia humana impide el exhaustivo conocimiento de lo real y la determinación de su devenir. Pero esa impericia sucumbirá a, por decirlo con la ironía de Borges, «la

15 Laplace, «Prefacio», en *Theorie analytique des probabilités* (1820).

marcha gigante de los siglos, el ritmo del progreso que se impone».[16] El orgullo de la Razón también tiene su traducción científica. El mundo, lo real, se muestra a nuestros pies como objeto cuyo completo conocimiento, a más de posible, se hace necesario. Fuera de nosotros queda expulsada, no otra cosa es el *ob-iectum,* una realidad que debemos someter, incorporar a nuestro ser-sujeto *(sub-iectum).* La dicotomía sujeto-objeto queda trazada con nitidez, adjudicando al objeto-mundo un carácter maquínico que le confiere la reversibilidad propia de un ser tal. El mecanicismo moderno coloca ante nuestros ojos la máquina-mundo y nos insta a nosotros, sujetos, a desentrañarla en todos sus extremos, a descifrar la legalidad que cobija. Acaso sea preciso recordar, con Prigogine, que «la ciencia moderna se basa en la noción de leyes de la naturaleza».[17]

La erosión de este saber clásico comienza a producirse a lo largo del siglo XIX. Lobachevski, siguiendo la estela que había iniciado Gauss a finales del XVIII, se encargará de plantear una nueva perspectiva en la geometría, añadiendo a la geometría plana euclidiana la geometría hiperbólica, cuyo efecto inmediato será cuestionar la validez de la axiomática euclidiana,[18] tarea que se verá reforzada por las aportaciones de Riemann.[19] La mirada matemática se multiplica. La termodinámica de Maxwell, especialmente su segundo principio, rompe la idea clásica, mecanicista, de un tiempo reversible, que puede ser recorrido hacia adelante o hacia atrás. La máquina del universo advierte la fuga del tiempo, percibe la irreversibilidad de los procesos termodinámicos: es la flecha del tiempo. La biología contribuye a esta idea de deriva temporal a través de la teoría de la evolución de las especies de Darwin, que rompe con el fijismo de la tradición, tanto científica como religiosa. Planck también erosionará la concepción gradualista que había presidido la ciencia clásica al descubrir los cuantos, o paquetes de energía, que nos hablan de un universo que evoluciona a saltos.

Estos y otros descubrimientos preparan el camino para el cambio de paradigma científico que se va a inaugurar con el inicio del siglo XX y como consecuencia de tres aportaciones: la mecánica cuántica de Heisenberg, la

16 J. L. Borges, *Obras completas en colaboración,* Barcelona, Emecé, 1997, p. 362.
17 I. Prigogine, *Las leyes del caos,* Barcelona, Crítica, 1999, p. 17.
18 R. Penrose, *El camino a la realidad,* Barcelona, Debate, 2006, p. 95.
19 *Ibidem,* pp. 213-217.

teoría de la relatividad de Einstein y, más particularmente, pero con una gran profundidad también, el teorema de incompletitud de Gödel. Todas ellas implican la ruptura con aspectos fundamentales de la concepción clásica de la ciencia.

Es preciso comenzar recordando que el primer nombre que Einstein pensó para su nueva teoría física, la teoría de la relatividad, fue teoría del punto de vista, lo que nos pone sobre las huellas de los basamentos ontológicos y epistemológicos que su autor advertía en ella. La concepción de la legalidad del universo que plantea Einstein supone una ruptura con la tradicional concepción del espacio y el tiempo que Newton había convertido en canónica. Para este, espacio y tiempo, en un planteamiento que inevitablemente recuerda al Kant de la *Crítica de la razón pura,* donde el espacio y el tiempo son definidos como «condiciones *a priori* de la sensibilidad», espacio y tiempo, decimos, poseen un carácter absoluto, etimológicamente, separado, independiente, del universo. El espacio y el tiempo son, para Newton, el marco en el que acontecen los fenómenos, marco inmutable, ajeno al devenir de la realidad. Muy otra es la concepción de Einstein, para quien espacio y tiempo se convierten en variables interdependientes sujetas a la interacción con los condicionantes de la realidad. El paso del tiempo se produce en función de la velocidad a la que se desplaza el objeto, el espacio se curva a la velocidad de la luz. No hay ya, por tanto, una única realidad ante los ojos de un sujeto absoluto que la percibe desde un exterior inmutable, sino que la posición y condiciones del sujeto observador conforma la realidad que el sujeto percibe y vive, pues el propio sujeto forma parte de una realidad que ya no es homogénea. Resulta difícil imaginar una traslación científica más precisa del perspectivismo teorizado por Nietzsche.

Si la teoría de la relatividad de Einstein supone una nueva concepción de la realidad del universo macro, de aquel que podemos percibir a simple vista, o con ayuda de telescopios, la mecánica cuántica de Heisenberg implica la primera aproximación en profundidad a la legalidad del universo micro, subatómico, aquel al que solamente podemos acceder mediante un aparataje específico. Mientras que de la teoría de la relatividad se extrae la idea de relatividad de lo real, de la mecánica cuántica extraemos las ideas de azar, indeterminación e incertidumbre. No en vano, la fundamental aportación de Heisenberg es la que se conoce bajo el nombre de principio

de incertidumbre. Este principio posee dos formulaciones. La primera de ellas establece que no es posible determinar, a un mismo tiempo, la velocidad y posición de una partícula subatómica, pues para determinar la velocidad deberemos prescindir de la determinación de la posición y viceversa. La segunda formulación alude a la distorsión que el observador provoca en el sistema observado. En efecto, la observación de un sistema subatómico exige la utilización de microscopios electrónicos, que barren lo observado con haces de fotones que, al chocar con las partículas del sistema subatómico, las desplazan, de tal manera que ese desplazamiento es inherente a la observación. El sistema volverá a su ser en el momento en que deje de ser bombardeado por fotones, es decir, cuando quede fuera del alcance del observador. La realidad nuoménica kantiana adquiere trazos cuánticos. Cualquiera de las dos formulaciones implica la destrucción de la pretensión clásica de un conocimiento exhaustivo de la realidad, sintetizada en el planteamiento de Laplace. Con la mecánica cuántica no solo nos hacemos conscientes de la imprevisibilidad del futuro, sino de la imposibilidad del conocimiento preciso de la realidad presente. El orgullo ilustrado de la Razón debe ser sustituido por la modestia de la razón cuántica, que se resuelve no en certezas y determinaciones, sino en probabilidades y, por tanto, en un método estadístico. La indeterminación cuántica viene acentuada por todo el debate, que se inicia con la figura de De Broglie, sobre el carácter de las partículas subatómicas, pues en ocasiones se comportan como ondas, en ocasiones como corpúsculos; cuestión que ha desembocado en la física contemporánea en la teoría de cuerdas.[20]

Los interrogantes que provoca la mecánica cuántica son numerosos. Establece problemas de relación entre el mundo macro y micro, pues resulta difícilmente comprensible que la legalidad de lo micro, componente básico de lo macro, sea diferente de la legalidad macro. Ello se debe a que, de las cuatro fuerzas fundamentales —gravedad, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil—, la primera desempeña un papel en lo macro mucho más destacado que en lo micro, donde se trabaja con partículas de muy pequeña masa y donde las fuerzas nucleares poseen la palabra decisiva. Plantea también problemas epistemológicos y ontológicos potentes, pues

20 B. Greene, *El universo elegante,* Barcelona, Crítica, 2006.

existe una realidad que escapa a nuestro conocimiento, al mismo tiempo que la realidad que resulta cognoscible se comporta de manera no determinista. Aterrado precisamente por la implicaciones de la nueva física, Einstein, junto con Podolsky y Rosen, enunciará en 1936 la teoría EPR (por el nombre de ellos tres) o teoría de las variables ocultas, en la que se defiende la existencia de datos todavía desconocidos por los científicos y que podrían proporcionarnos una descripción determinista del universo en su totalidad; pues, como dice con escándalo Einstein, «Dios no juega a los dados». Efectivamente, cabría responderle, Dios no juega a los dados, pues Dios ha muerto, y su cadáver apesta. Nuevamente Nietzsche resuena en el debate científico, como se desprende de las siguientes líneas de Prigogine: «La ciencia moderna se basa en la noción de leyes de la naturaleza. Estamos tan acostumbrados a ella que ha llegado a ser como una perogrullada, y sin embargo posee implicaciones muy profundas. Una de estas características esenciales es, precisamente, la eliminación del tiempo. Siempre he pensado que en esta eliminación tuvo una influencia importante el elemento teológico. Para Dios todo está dado. La novedad, la elección o la acción espontánea dependen de nuestro punto de vista humano. A los ojos de Dios, el presente contiene el futuro y el pasado. En este sentido, el sabio, con su conocimiento de la naturaleza, se acerca al conocimiento divino. Hay que reconocer que este programa tuvo un éxito extraordinario».[21] «A los ojos de Dios…», ¡y a los de Laplace! Y Einstein no se resigna a que no sea así.

En un ámbito más restringido, pero con unas potentísimas implicaciones, los planteamientos de Gödel también suponen una ruptura con el paradigma clásico. Y lo que es más importante, una quiebra de las pretensiones de total demostrabilidad de las matemáticas. Con su teorema de incompletitud, Gödel pone sobre la mesa la imposibilidad de que un sistema axiomático, como el de Euclides, por ejemplo, sea a la vez completo y consistente, es decir, que todos sus componentes sean deducidos. Para que sea completo, cerrado, el primer elementos desde el que se deduce, el axioma, no puede estar fundamentado en otro, pues nos remitiría al infinito a un nuevo axioma; para que sea consistente, no puede ser cerrado, completo, pues es preciso remitirse siempre a un nuevo axioma fundamentador, que

21 I. Prigogine, *Las leyes…,* pp. 17-18.

deberá ser, a su vez, fundamentado. Como señala Ibáñez, nos hallamos, como en el caso de Heisenberg, ante un planteamiento paradójico: «Heisenberg demostró que la prueba empírica es paradójica porque es autorreferente al exigir la medición de la materia con instrumentos hechos de materia […]. El sujeto, al medir el objeto con instrumentos hechos de la misma materia, lo altera, lo modifica; de ahí el principio de incertidumbre según el cual no se pueden determinar a la vez la posición y el estado de movimiento de una partícula, porque, si determinamos la posición, indeterminamos el estado de movimiento (tenemos un corpúsculo), y si determinamos el estado de movimiento, indeterminamos la posición (tenemos una onda). […] Gödel formuló un principio de incompletitud muy simétrico del de incertidumbre: una teoría no puede ser a la vez consistente (que todas sus expresiones sean verdaderas) y completa (que todas sus expresiones verdaderas puedan ser probadas), porque habrá por lo menos una expresión, que ahora llamamos precisamente sentencia godeliana, que aun siendo verdadera, no puede ser demostrada. […]. El hecho de que las dos pruebas de verdad sean paradójicas sitúa la paradoja en el centro del pensamiento».[22] Gödel introduce en las matemáticas esa reducción de la racionalidad que Heisenberg y Einstein habían aportado a la física del nuevo siglo.

Las implicaciones filosóficas de estos nuevos planteamientos científicos son profundas y numerosas. La clásica dualidad sujeto/objeto queda herida de muerte; pues, por un lado, el sujeto queda integrado dentro del objeto de estudio, del mundo al que pertenece, del que no puede ser un espectador externo, y por otro modifica, con su intervención, la realidad. Ibáñez señala que pasamos del sujeto absoluto de la física clásica al sujeto reflexivo de la física cuántica, pasando por el sujeto relativista de la teoría de la relatividad.[23] Virilio lo sintetiza de manera magistral al disolver ambos conceptos (sujeto y objeto, *sujet/objet*) en el concepto de trayecto *(trajet),* que nos habla del constante recorrido que configura mutuamente a sujeto y objeto.[24] Una segunda consecuencia es la superación de la clásica lógica dual, aquella que opera por oposiciones binarias, que será sustituida por lógicas borrosas y por, como veíamos anteriormente, la reivindicación de la paradoja. Una

22 J. Ibáñez, *El regreso del sujeto,* Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. XI, XII, XIV.
23 *Ibidem,* p. 14.
24 P. Virilio, *El cibermundo, la política de lo peor,* Madrid, Cátedra, 1997, pp. 41-42.

tercera, que el devenir se apodera de la realidad. Quizá una de las notas más relevantes de la revolución del pensamiento a principios del siglo xx sea la introducción de la dimensión temporal en la comprensión del mundo. Como bien apunta Prigogine, la herencia religiosa, la idea de un dios que vive un presente eterno, se había enseñoreado de la concepción de la ciencia, y de la filosofía a lo largo de la Modernidad. Incluso filosofías como la de Hegel, en la que el devenir temporal halla un lugar privilegiado, expulsan ese devenir al convertirlo en el devenir de un Ser que no hace sino desplegarse para acabar coincidiendo consigo mismo. La termodinámica, la evolución, rompen esa eterna repetición de lo mismo, esa infinita reproducción del instante presente a los ojos de Dios; por ello la filosofía —Nietzsche, Bergson— declara la muerte de Dios y da rienda suelta al devenir. Y esa comprensión del incesante devenir de lo real, de su marcha irrevocable hacia adelante, destruye también la concepción mecanicista moderna. Eso, unido a la incertidumbre que acompaña a la aprehensión de la realidad, desemboca en el abandono del determinismo de la ciencia moderna, siendo lo aleatorio, incluso lo caótico, la nueva marca de los tiempos.

Todos estos cambios, que suponen la final erosión del paradigma clásico y los primeros balbuceos de un nuevo paradigma científico, tienen como consecuencia más radical el abandono de la antigua categoría de totalidad para dar paso a la nueva categoría de complejidad. Es más, nos atreveríamos a sugerir que este tránsito es el que permite identificar los discursos que todavía se anclan en lo moderno y los que se deslizan hacia lo posmoderno. En todos los ámbitos. Cuando Einstein, con su angustiado «Dios no juega a los dados», pretende aferrarse a las certezas clásicas, recuperar una visión omniexplicativa de lo real, está intentando poner freno a lo que su propia teoría ha provocado. La angustia ante lo nuevo es un hecho, las resistencias al cambio, evidentes. Por eso, algunos discursos, algunos autores, en mayor o menor medida, seguirán presa de categorías que no se ajustan a la ontología contemporánea. Incluso en nuestra acelerada sociedad, en la sociedad de la velocidad, por decirlo con palabras de Virilio,[25] las quiebras y discontinuidades no se producen de modo tajante. Por ello el siglo xx ve convivir discursos, a los que algunos han denominado teorías contemporáneas de la

25 P. Virilio, *Ce qui arrive,* París, Galilée, 2002.

complejidad, que amparan ya nuevas formas del pensar, con otros que mantienen en un mayor grado elementos del pasado. La teoría de las catástrofes, la teoría del caos, la teoría de los sistemas disipativos y la teoría de sistemas pueden ser algunos ejemplos de discursos ajustados al nuevo paradigma.[26]

1.3. La nueva estética de las vanguardias

1.3.1. El nuevo paradigma en el arte

El campo de la estética, del lenguaje artístico, también va a experimentar una profunda trasformación que hunde sus raíces en las entrañas del siglo XIX. La aparición de los ismos y las vanguardias a finales del siglo XIX y principios de XX nos habla de la voluntad de instaurar una nueva concepción del arte, especialmente atenta a la ruptura con los cánones, es decir, con la legalidad, del arte de la Modernidad.

En todos los campos, en la literatura, en la música, en la pintura, en la arquitectura, la vanguardia supone la aparición de un nuevo lenguaje que, en ocasiones, puede resultar ininteligible para la cultura dominante. El escándalo que acompaña al surgimiento de algunas de estas tendencias radica, precisamente, en este choque de lenguajes. Los tumultos que acompañan a la ejecución de los primeros compases del impresionismo musical de Debussy o Ravel, de la dodecafonía de Schönberg, son claros ejemplos de ello.

El carácter mimético, reproductivo, del arte clásico, expresión de una concepción unívoca de la realidad, es arrinconado: «El arte de la vanguardia clásica —escribe Boris Groys—, incluida la rusa, es, desde luego, una fenómeno demasiado complejo para que se lo pueda abarcar por entero con una sola fórmula. Pero, de todos modos, al parecer, no será una simplificación desmesurada afirmar que su *pathos* fundamental consiste en la exigencia de que se pase de la representación del mundo a la transformación de este».[27] Surge así una estética perspectivista, de la que el cubismo, empeñado en la captación del objeto desde diferentes ángulos, y el impresionismo, atento a las modificaciones temporales del objeto, son referen-

26 Sobre estas cuestiones, *vid.* I. Izuzquiza, *Caleidoscopio,* Madrid, Alianza, 2000.
27 B. Groys, *Obra de arte total Stalin,* Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 47.

cias fundamentales. El surrealismo podría ser entendido, en esta taxonomía, como la subjetivación onírica de la experiencia estética. No contenta con estos procedimientos, la vanguardia apuesta en algunas de sus manifestaciones más extremas, como el suprematismo o el constructivismo rusos, por una estética de la producción en la que se otorga al arte la misión de construir una realidad nueva. Como escribía Melevich: «Las obras no son reflejos de la naturaleza, sino nuevos hechos de la naturaleza misma».[28]

Por otro lado, desarrollando lo que es un evidente rasgo de la época, la vanguardia concede importancia a los procesos inconscientes en la producción artística, como puede observarse en la escritura automática y en las técnicas pictóricas surrealistas. Sin embargo, también podemos encontrar en el discurso de la vanguardia una radicalización de la racionalidad en su dimensión técnica. Ello se muestra en el maquinismo que acompaña a diversas manifestaciones de la vanguardia, de las que la más conocida, aunque ciertamente no la única, es el futurismo. Ese maquinismo racionalista se aplica, a diferencia de lo que ocurre en la Modernidad, no a una exhaustiva explicación-gestión del Ser, sino, por el contrario, a la destrucción del presente para la construcción del futuro.

La idea de construcción del futuro, de que el arte se convierta en un instrumento de producción de realidad, que no de reproducción de esta, se plasma en el planteamiento de la *Gesamtskunstwerk,* la obra de arte total, que se convierte en uno de los objetivos de la vanguardia. La obra de arte no es entendida como un objeto al margen de lo real-social, sino que su vocación última es convertirse ella misma en objeto real-social, incluso convertir la vida en su conjunto en una obra de arte.

1.3.2. La vanguardia rusa

Resulta obligado señalar la especificidad de la vanguardia rusa. Una especificidad que cabe relacionar con la especial coyuntura que el país empieza a vivir a partir de 1917 como consecuencia de la Revolución bolchevique. A la traumática experiencia de la Primera Guerra Mundial, vivida por, casi, el conjunto de Europa, Rusia añade la Revolución y la consi-

28 Malévich, citado en Subirats, *La linterna mágica,* Madrid, Siruela, 1997, p. 67.

guiente guerra civil alentada por la intervención contrarrevolucionaria llevada a cabo por diferentes potencias mundiales. Rusia vive unas condiciones históricas que le permiten llevar a la práctica de un modo más preciso esa voluntad de ruptura con el pasado que representa la vanguardia. Ruptura política, por la gestación de una nueva forma de organización de la sociedad, pero también ruptura material, por la necesidad de reconstrucción del país tras ser arrasado en los diferentes conflictos que lo atraviesan entre 1914 y 1920. Como apunta con sarcasmo el poeta Andrei Beli, «la victoria del materialismo en Rusia condujo a la completa desaparición de toda materia en el país».[29]

La potencia de la vanguardia rusa se desprende del simple enunciado de la nómina de sus componentes. Sin pretender ser exhaustivos, podemos señalar nombres tales como los de Malevich, Kandinski, Chagall, Eisenstein, Vertov, Rodchenko, Maiakovski, Pasternak, Meyerhold, Shostakovich y Prokofiev, en muy diferentes campos de la creación estética. En todos los casos, su obra aboga por una ruptura radical con el pasado; en algunos, esa apuesta transformadora va acompañada de una paralela voluntad política, favorecida, como en ningún otro lugar de Europa, por una coyuntura social propicia. Por poner un ejemplo, cuando Lunacharski se convierte en comisario de Cultura piensa en Maiakovski para el departamento de poesía, en Meyerhold para el de teatro y en Chagall para el de arte.[30] En Rusia como en ningún sitio, la ruptura formal fue acompañada de una ruptura en los contenidos. En muchos sentidos, la vanguardia rusa cree haber contemplado el fin de la historia, la muerte de dios, acontecimientos ambos que, deseados o no, resultan, para ella, incontestables. Y ello urge la creación de una nueva realidad. El arte ya no tendrá por objeto representar una realidad que ha resultado aniquilada, deberá esforzarse en la producción de una nueva realidad.

Este programa es desarrollado milimétricamente por el suprematismo, cuyo máximo exponente es Malevich. La apuesta por un nuevo mundo, jalonada por expresiones de cuño nietzschiano, aparece con claridad en su *Declaración,* redactada el 15 de junio de 1918:

---

29 Citado en B. Groys, *Obra de arte…,* p. 57.
30 J. Baal-Teshuva, *Chagall,* Colonia, Taschen, 2008, p. 79.

> Hoy ha llegado el superhombre por sorpresa para extraer del hombre lo que le sucederá y colocar la nueva sabiduría en el nuevo cráneo del hombre de nuestro siglo […]. Desgarrad las telas y los libros que contienen vuestras páginas de esquemas si lo que traslucen es el mundo deformado del pasado […], arrancad todo lo que ha hecho la razón de la antigua cultura para que el hombre nuevo pueda, en el curso de unos instantes, trazar rápidamente por sí mismo los sistemas de las vías con que se desatan los nudos de la antigua sabiduría escondida, que no es otra cosa en realidad que vieja estopa roída por el tiempo.[31]

En el tiempo del fin de la historia, la comunidad, trasunto de dios,[32] se convierte en la «humanidad blanca», que contempla un mundo anobjetual, Nada absoluta.[33] La tarea de esta nueva humanidad comunitaria es otorgar nuevo sentido al mundo nuevo. Así lo expresa el Unovis, colectivo de artistas suprematistas, *Utverditeli Novogo Iskusstva* (Corroboradores del Nuevo Arte), en una hoja suelta de 1920 titulada *Queremos:* «Crearemos vestiduras nueva y daremos al mundo un sentido como nunca tuvo, porque poseemos derechos y libertades que jamás existieron […]. El rojo muestra al hombre la vía nueva. Nosotros mostraremos la nueva obra artística creadora.[34] La alianza de lo político y lo estético se entiende como una necesidad de la época. Malevich se considera la culminación del proceso de la vanguardia: «Con nuestros programas y nuestros sistemas nuevos haremos las artes *revolucionarias:* cubismo, futurismo y suprematismo, ya que ellos contienen la marcha de los acontecimientos que conducen al signo creador único. El cubismo y el futurismo han destruido el antiguo mundo de las cosas y nosotros hemos llegado a la no objetivo, es decir, al despojamiento de todo lo antiguo, a fin de desembocar en el *mundo de las cosas, espiritual, suprematista, utilitario y dinámico*».[35] A pesar de ello, el constructivismo, luego productivismo, de Rodchenko y Tatlin, entre otros, denunciará lo que considera una tendencia excesivamente contemplativa del suprematismo y abogará por la total fusión del la actividad artística con lo social mediante el concepto de *máquina artística.* Como apunta Groys, «los constructivistas mismos no consideraban sus construcciones como obras de arte autosuficientes, sino como modelos de una nueva organiza-

31 K. Malevich, *Escritos,* Madrid, Síntesis, 2007, p. 272.
32 *Ibidem,* p. 434.
33 B. Groys, *Obra de arte…,* p. 51.
34 K. Malevich, *Escritos,* pp. 318, 319.
35 *Ibidem,* p. 317.

ción del mundo, como elaboración experimental de un único plan de dominio del material mundial».[36]

No cabe duda de que la gran figura literaria de la Revolución es Vladímir Maiakovski. Cabeza del futurismo ruso, fundador, junto con Pasternak y Tretiakov, de la revista *LEF* (*Levii Front Iskusstva* [Frente Izquierdista del Arte]), quizá la más influyente del ámbito de la vanguardia soviética, su temprano suicidio, el 14 de abril de 1930, antes de que comenzara la brutal represión estalinista, le convirtió en indiscutible figura de la literatura revolucionaria. Los temas más recurrentes de la vanguardia encuentran acogida en la poesía de Maiakovski. Una poesía que no es meramente el acto escritural o recitativo, sino una propuesta de intervención en la vida cotidiana. Maiakovski destaca por su empeño en poetizar todos los aspectos de la vida soviética, al mismo tiempo que su poesía se impregnará de todo lo que en su tiempo acontece. Por ello no duda en recorrer el país ofreciendo su palabra en los lugares más diversos, desde astilleros hasta fábricas, pasando por teatros y escuelas; por ello permite que su poesía se impregne de todo lo que sus ojos ven. Buen ejemplo es lo que plantea en la que fue su última intervención pública, en la Casa del Komsomol de Moscú, el 25 de marzo de 1930, con motivo de la exposición dedicada a los veinte años de trabajo del poeta. En un momento de esta, dirigiéndose a un auditorio compuesto mayoritariamente por obreros, dice:

> Esto es necesario para poder idear consignas destinadas a que los obreros se cuiden, actuaciones poéticas que apoyen las indicaciones que aconsejan no meter las manos en las máquinas con corriente eléctrica, que no se dejen nada encima de una escalera para que, al moverla, el martillo no les golpee en la cabeza. Con nuestra pluma, con nuestros versos y nuestros ritmos, debemos trabajar en ese sentido y ayudar a que se cumplan esas tareas y se valore la seguridad para los obreros, y esto no es menos importante que los temas cantados por nuestros líricos melenudos que abundan por ahí.[37]

Una nueva sociedad exige una nueva poesía que se convierta en instrumento de transformación de la realidad. Pues, como afirma Jabo Pizarroso en la introducción al mencionado texto, «la política se había hecho

---

36 B. Groys, *Obra de arte…,* p. 60.

37 V. Maiakovski, *Una bofetada al gusto del público,* Sevilla, Mono Azul Editora, 2009, pp. 68-69.

poesía y la poesía se estaba armando de política».[38] Por ello, en Maiakovski, la poesía adquiere en muchos momentos una dimensión político-militar, pues el arte no es sino otro frente en la acción transformadora. Su último poema, leído en esta reunión, lo muestra de manera evidente:

Yo, basurero
    Y aguador,
Por la revolución,
    Movilizado y dirigido
Fui al frente
    Del jardín aristócrata
De la poesía[39]

Para añadir más adelante:

Yo despliego en formación
    El ejército de mis páginas
Y paso revista
    A las tropas de mis versos.
Las letras se cuadran con firmeza
    Duras como el plomo
Preparadas para la muerte
    Y preparadas también para la gloria.
Los poemas inmóviles,
    Cuando por la boca del cañón
Fijado el objetivo
    Se disparan los títulos.
Mi arma
    Preferida
    Certera
        Como un dardo,
La caballería de las agudezas
    Alza las rimas afiladas de las lanzas.
Y todos
    Mis ejércitos armados hasta los dientes
        Con veinte años de victorias,
    Hasta
    La última hoja,
Yo
    Te los entrego
        Proletariado del planeta.[40]

38 *Ibidem,* p. 17.
39 *Ibidem,* p. 80.
40 *Ibidem,* pp. 84-85.

El poeta futurista tiene como objetivo, para Maiakovski, la construcción del socialismo, labor que se entiende, entre otras cosas, como exacerbación del espíritu crítico, siempre atento a «combatir la inercia que ha penetrado ya en nuestros trece años de república soviética».[41] No parece que esa apelación al proletariado mundial y a algo que se pudiera entender como una revolución permanente pudieran ser muy del gusto de un Stalin que acababa de expulsar a Trotski y que había declarado la doctrina del «Socialismo en un solo país».

Pues si la vanguardia, la parte revolucionaria de la vanguardia, apoya los planteamientos bolcheviques, ya que ve en ellos la posibilidad de transformación de la realidad que se encuentra en su programa estético, la dirección bolchevique mantiene respecto de la vanguardia una posición mucho más matizada. Ciertamente, Lunacharski, como comisario de cultura, se apoyó desde su nombramiento en lo más representativo de esta, pero se observa una actitud de incomprensión por parte de la dirección soviética hacia buena parte de las actitudes y propuestas de la vanguardia. Chagall, en 1919, a la sazón comisario de Bellas Artes en Vitebsk, ciudad también de Malevich, se ve forzado a defender el carácter revolucionario de su arte. Lo hace en un artículo titulado «La Revolución en el arte», publicado en la revista *Revolutsionnoe Iskusstvo,* con una cerrada defensa de posiciones formalistas: «El arte de hoy, como el de mañana, no quiere "contenido" alguno. El arte realmente proletario será aquel que sepa romper interna y externamente, con sencilla sabiduría, con todo aquello que solo se puede denominar "literatura"».[42] No en vano, la posición bolchevique se desmarca del apoyo a una tendencia artística concreta, como se deduce de la tesis cuarta del *Narkompros* (Comisariado Popular para la Instrucción): «ni el poder estatal ni la asociación de sindicatos [de artistas] deben reconocer ninguna orientación como algo estatal-oficial; por el contrario, han de ser el máximo apoyo a todas las iniciativas en el campo del arte».[43] La discrepancia entre el poder soviéti-

41 *Ibidem,* p. 59.

42 Citado en J. Baal-Teshuva, *Chagall,* Colonia, Taschen, p. 84.

43 «Tesis del Sector del Arte del Comisariado Popular para la Enseñanza y del Comité Central de la Federación Pan-rusa de Sindicatos de Artistas sobre las bases de la política en el Sector del arte» (1921), recogido en *Escritos de arte de vanguardia, 1900-1945,* Madrid, Istmo, 1999, p. 316.

co y la vanguardia se sustancia también en la diferente relación que mantienen hacia el arte del pasado. Frente a la pretensión vanguardista de ruptura total con el pasado, la posición oficial acabará cristalizando en la teoría de «las dos culturas dentro de una cultura»,[44] que defenderá la existencia en toda época de posiciones estéticas de carácter revolucionario que es preciso reivindicar.

La coincidencia en objetivos entre la vanguardia y la expresión política de la revolución, el Estado soviético, la común pretensión de construcción de una nueva realidad, permite, al menos, una cercanía entre vanguardia y bolcheviques. Sin embargo, el acceso de Stalin al poder, que implica la clausura del proceso revolucionario y, por tanto, el arrinconamiento de los objetivos transformadores, implicará el distanciamiento definitivo entre vanguardia y poder. El suicidio de Maiakovski, precedido de su denuncia de la «inercia» de la Revolución[45] ya en los primeros años del estalinismo es un síntoma de lo que acontece. El golpe definitivo a la vanguardia se produce con la promulgación, el 23 de abril de 1932, de una disposición del Comité Central del Partido Comunista Ruso (bolchevique) «Sobre la renovación de las organizaciones artístico-literarias» que, en la práctica, suponía la disolución de todas las organizaciones y asociaciones nacidas al calor de la Revolución y su sustitución por organizaciones oficiales. El primer paso de estas asociaciones fue el de exigir de sus miembros juramento de fidelidad a la Revolución y al Líder, Stalin. Es en este contexto que el propio Shostakovich califica, en carta dirigida a su amigo Iván Sollertinski el 16 de noviembre de 1933, como la «época de después de Abril»,[46] en el que se produce la desaparición de la vanguardia artística en la URSS.[47]

---

44 B. Groys, *Obra de arte…,* pp. 100-102.

45 Las críticas recibidas por su obra teatral *El baño*, especialmente desde la VAPP (Asociación de Escritores Proletarios), llevaron a Maiakovski a colgar una nota de respuesta en la que decía: «No es posible limpiar en un solo baño a todo el montón de burócratas. No hay ni bañeras ni jabón suficiente». Citado en V. Maiakovski, *Cómo hacer versos,* Sevilla, Mono Azul, 2009, pp. 15-16.

46 D. Shostakovich, *Pis'ma Sollertinskomu (Cartas a Solletinski),* San Petersburgo, Kompozitor, 2006, p. 131.

47 Resulta sugerente la tesis de Groys de que el realismo socialista supone una prolongación de los objetivos de la vanguardia, pero no la compartimos.

1.3.3. El caso de la música

De una geografía específica, la rusa, a un campo concreto, la música. La ruptura con la tradición clásica es, en el campo de la música, de una abierta radicalidad. Como en el resto de los campos, la transición puede rastrearse a todo lo largo del siglo XIX, y si en Goya podemos encontrar anticipaciones de la vanguardia pictórica, nos atrevemos a decir que lo mismo sucede con Beethoven, cuya *Sonata para piano n.º 32 op. 111 en do menor* contiene, en su segundo movimiento, unos desarrollos rítmicos en abierta ruptura con la tradición y anticipadores de la quebradiza estética del *jazz;* la disonancia aparece también en diferentes obras de Wagner y la ausencia de tonalidad da título, incluso, a una obra de Liszt, la *Bagatela sin tonalidad.*

Si hubiéramos de atender el sectarismo germanófilo de Adorno, la vanguardia musical tendría su origen en Wagner y se plasmaría en la obra de Schönberg, Webern y la escuela de Darmstadt. De seguir los planteamientos de P. Boulez, su origen debe buscarse en Debussy, para hallar su prolongación en Stravinski, Webern y Darmstadt. Nuestra interpretación es que resulta inapropiado buscar un origen nominal de la vanguardia, pues la multiplicidad de la vanguardia multiplica sus posibles referencias arqueológicas. Quizá sí pudiera establecerse, en ese afán de ruptura que acompaña al tránsito del siglo XIX al XX, una doble vía de superación del pasado. Una vía que denominaremos interna, y cuyo nombre más característico es el de Schönberg, que trata de romper desde dentro con las normas de la tradición, que las violenta para producir un nuevo código que mira a la cara al pasado para negarlo con decisión. Otra, externa, exótica, pluraliza los registros en contacto con otras culturas para incorporar a la música occidental tradiciones que le habían resultado ajenas, bien por su lejanía, bien por su origen popular; Debussy, Bartok, Kodaly y Stravinski son algunos, solo algunos, de sus nombres.

En nuestro afán de establecer un vínculo entre los diferentes fenómenos que se producen en la transición del XIX al XX, nuevamente nos vemos impelidos a remitirnos a la figura de Nietzsche, pues tanto una como otra vía explicitan actitudes nietzschianas, bien sea rechazando el nihilismo de la tradición desde un gran no que abre las puertas a lo nuevo, bien sea desde la multiplicación de las miradas en un ejercicio que cabría calificar de perspectivista. No en vano, la figura del autor de *Más*

allá del bien y del mal se relaciona de modo directo o indirecto con muchos de los compositores de la época. Directamente, su presencia es evidente en Richard Strauss, algunas de cuyas obras presentan un evidente programa nietzschiano; indirectamnete, a través de Mallarmé, en Debussy y Schönberg.

La música clásica tenía como base un sistema tonal muy estricto y una arquitectura de notación perfectamente pautada. Si Galileo estableció el carácter matemático de la naturaleza, la música que expresa esa naturaleza, que la reproduce, también posee un marcado perfil matemático, como se deduce de los planteamientos de algunos teóricos modernos, como Zarlino (1517-1590). Para este, la música está basada en la naturaleza de las cosas y posee un carácter estrictamente racional, a semejanza de lo natural. De este modo, la nueva harmonía, fundamentada sobre los modos mayor y menor, a diferencia de la gregoriana, no es sino un reflejo de la naturaleza. Así, entiende Zarlino que el acorde perfecto mayor, por su carácter natural, es bello y consonante, mientras que el menor puede obtenerse a partir de este de modo matemático. Se vuelve a subrayar la relación, divina, naturaleza-matemática. Escribe Zarlino: «Todas las cosas creadas por Dios fueron por Él ordenadas en virtud del Número; mejor dicho, tal Número fue el principal modelo en la mente de ese Hacedor».[48] La música contemporánea, la de la muerte de dios, quiere romper con esa estricta legalidad en diferentes ámbitos.

Con Stravinski, esa ruptura se produce en el campo del ritmo. El tiempo pautado de la música tradicional, ese tiempo ab-soluto, separado, de la física newtoniana o de la ontología kantiana, deja de ser un marco rígido en el que ubicar el sonido, para convertirse, por el contrario, en efecto de ese sonido. Así, para Stravinski, la música es «cierta organización del tiempo»,[49] de lo que su *Primavera sagrada*[50] resulta un buen ejemplo. Su carácter rupturista se refleja en el comentario de Diaghilev el día de su estreno en París: «¿Seguirá así mucho más tiempo?», preguntó al autor, quien le contestó: «Hasta el final, querido».[51]

---

48 G. Zarlino, *Istituzione harmoniche,* Venecia, 1558, libro I, cap. XII.
49 I. Stravinski, *Poética musical,* Madrid, Taurus, 1987, p. 32.
50 Es la correcta traducción, no *La consagración de la primavera*.
51 Citado en A. Ross, *El ruido eterno,* Barcelona, Seix Barral, 2009, p. 104.

La agresión más contundente al sistema tonal clásico viene de la mano de Schönberg, quien busca lo que él mismo denomina como «emancipación de la disonancia».[52] Emancipación de la legalidad musical establecida, como le escribió al compositor Ferruccio Busoni: «Aspiro a [la] liberación absoluta de todas las formas. De todos los símbolos de la conexión y de la lógica»; de la opresión de la racionalidad; pues, como escribió también a Kandinski, «¡el arte pertenece, en cambio, al inconsciente! ¡Hay que expresarse uno mismo! ¡Expresarse directamente!».[53] No hace falta mucho ingenio para adivinar, en bambalinas, la figura de otro grande de la época, Sigmund Freud. La tarea de Schönberg consistirá en un primer momento en desconstruir los procedimientos de la tonalidad clásica para, posteriormente, generar la nueva legalidad dodecafónica. De este modo, el afán transgresor de Schönberg quedará nuevamente aprisionado en una legalidad de nuevo cuño, tal como denunciarán, desde posiciones estéticas muy distantes, Adorno, Hindemith, Stravinski, Ansermet y Boulez.[54] Al convertir la ruptura de la legalidad en una nueva legalidad, Schönberg convierte la dodecafonía en un mero procedimiento formal, vacío de la carga transgresora de la que en un principio pretendió dotarla.

Esa ruptura con la tonalidad clásica también se observa en Bela Bartok, quien estrena en 1908 sus *Bagatelas.* La primera de las ellas tiene la mano derecha escrita en do sostenido menor, mientras que la izquierda se registra en do mayor, procedimiento que atribuye a los músicos folclóricos y que también puede encontrarse en Debussy o en Stravinski. Estos tres nombres, junto con Janacek, suponen la máxima expresión de una corriente de vanguardia que busca la novedad tonal en ámbitos exóticos, bien sea por su lejanía, temporal o espacial, bien por su carácter popular. En este sentido, en el caso de Debussy, el acontecimiento decisivo lo constituye la Exposición Universal de París de 1889, donde escucha música vietnamita y javanesa. Hablando de estas músicas, Debussy escribe: «contenía todos los matices, incluidos aquellos que ya no pueden nombrarse, donde la tónica y la dominante no eran más que vanos fantasmas para uso de niños obedientes».[55]

---

52 Citado en C. E. Schorske, *Viena, fin-de-siècle,* Barcelona, Gustavo Gili, 1981, p. 356.
53 Citado en A. Ross, *El ruido…,* p. 83.
54 *Vid.* E. Fubini, *Estética de la música,* Madrid, Antonio Machado Libros, 2004, pp. 148-149.
55 A. Ross, *El ruido…,* p. 64.

A partir de aquí, Debussy comienza a utilizar la escala de tonos enteros y la pentatónica. La ruptura con la tradición de Debussy se sustancia, en el ámbito de lo ideológico, en la cercanía a Mallarmé, a cuyas veladas asistió a partir de 1892 y cuyo poema *La siesta del fauno* musicó, y en su interés por el ocultismo y la sabiduría oriental, en franca oposición al racionalismo de la Modernidad. Jankelevitch también apuntará a una presunta cercanía entre Debussy y Bergson en su comprensión del tiempo como devenir.[56] El interés de la época por cuestiones que sobrepasan la racionalidad, bien sea mediante el psicoanálisis freudiano, bien sea mediante la filosofía nietzschiana, bien sea por el auge de lo oriental o de lo oculto, resulta evidente. En ello también incide la fuerte presencia rusa en el París de principios de siglo, pues sus compositores, con Rimski-Korsakov y Glinka a la cabeza, a los que Debussy había conocido en su viaje a Rusia en 1881, también utilizaban, en sus aires orientalizantes, la escala de tonos enteros, al mismo tiempo que las composiciones de Scriabin se teñían de misticismo.[57]

Aunque compuesto por figuras menos relevantes, el grupo de *Los seis* se convierte en una de las expresiones más complejas de la vanguardia musical, por su eclecticismo, afán de provocación, compenetración con vanguardias de otras disciplinas artísticas y por su reivindicación del *jazz.* Los seis (Poulenc, Milhaud, Honneger, Durey, Tailleferre y Auric) eligen como portavoz a Cocteau y como «tío chalado» a Erik Satie. Estos dos ya habían colaborado en el espectáculo *Parade* en 1917, que contaba con música de Satie, libreto de Cocteau, escenografía de Picasso y notas al programa de Apollinaire, notas en las que por primera vez se utiliza el término *surrealismo.*[58]

Es cierto que la teorización de la música desde los movimientos de vanguardia no dio lugar a músicos reseñables. El futurismo, cuya influencia en el campo de la poesía o de la pintura adquirió grandes dimensiones, teorizó una nueva forma de música a la que imprimió su sello característico, como puede constatarse en algunos textos, como el *Manifiesto de los músicos futuristas,* de Pratella (1911), o *El arte de los ruidos,* de Russolo

56 E. Fubini, *El siglo XX: entre música y filosofía,* Valencia, Universidad de Valencia, 2004, pp. 130-131.
57 A. Ross, *El ruido…,* p. 118.
58 *Ibidem,* pp. 132-133.

(1913).[59] En el segundo manifiesto de Pratella, escrito unos meses más tarde que el primero, puede leerse una radical reivindicación de ruptura con el pasado y con toda forma de tonalidad: «Los futuristas proclamamos que los diferentes modos de escalas antiguas, que las diferentes sensaciones de mayor, menor, ascendente, descendente y disminuido y que los recientísimos modos de escalas por tonos enteros no son más que simples detalles de un modo armónico y atonal de la escala cromática. Además, declaramos inexistentes los valores de consonancia y disonancia… Los futuristas proclamamos, como progreso y como victoria del futuro sobre el modo cromático atonal, la investigación y la realización del modo enarmónico».[60] Incluso algunos procedimientos de la vanguardia saben a poco para la estética futurista. Quizá no hubiera habido ningún lugar como la música para plasmar esa reivindicación de la máquina presente en el futurismo. A pesar de ello, la pobreza práctica del futurismo musical es un hecho, aunque su discurso se ajusta, *grosso modo,* a los planteamientos de la época. Ni obras ni músicos futuristas —quizá con la excepción del ruso Roslavets— han pasado a la posteridad.

La relación de la música con las escuelas de vanguardia, más que de pertenencia, es de colaboración. Difícilmente puede hablarse de una música cubista o surrealista, aunque algunos ballets u óperas de Stravinski merecieran esos calificativos,[61] pero sí que existen eventos en los que la música de vanguardia y los movimientos de vanguardia se unen en común actividad. Ya hemos hablado de la experiencia del espectáculo *Parade,* pero podemos recordar también las colaboraciones de Milhaud con Leger y Cendrars en *La création du monde,*[62] o de Shostakovich con Maiakovski y Meyerhold en *La chinche.*[63]

Pero no cabe duda, de uno u otro modo, por una u otra senda, de que se produce en el inicio del siglo xx una ruptura con las concepciones estéticas de la música clásica dando lugar a una nueva concepción musical que se hará presente en toda la música contemporánea.

---

59 E. Fubini, *El siglo xx…,* p. 47.
60 Pratella, en E. Fubini, *El siglo xx…,* p. 48.
61 A. Ross, *El ruido…,* pp. 122-123, 129.
62 *Ibidem,* p. 138.
63 K. Meyer, *Shostakovich,* Madrid, Alianza Música, 1997, pp. 113-115.

2
ONTOLOGÍAS POSMODERNAS

La pregunta por la realidad se impone en las sociedades contemporáneas. Las turbulencias del devenir, la visibilización de nuevas culturas, internas y externas a nuestras sociedades, la virtualización mediática de lo real, exigen un replanteamiento de nuestras teorías de la realidad. La necesidad de un reajuste ontológico se hace presente en el discurso contemporáneo. Desde Heidegger hasta Sloterdijk, la reflexión ontológica preside el debate filosófico contemporáneo. No en vano, como recuerda Negri, «la ontología es un campo de batalla, un terreno en el cual cada uno deja sus muertos».[1] En las siguientes líneas, nos interesa subrayar dos cuestiones ontológicas que entendemos centrales en la reflexión posmoderna: la cuestión de la diferencia y la mediatización ontológica.

2.1. La cuestión de la diferencia

2.1.1. Introducción

De uno u otro modo, con una mayor o menor intensidad, de manera abierta o tácita, la cuestión de la diferencia atraviesa la filosofía del siglo xx. Desde *Identidad y diferencia* de Heidegger (1957) hasta *La diferencia (Le*

1 A. Negri, *Job: la fuerza del esclavo,* Barcelona, Paidós, 2003, p. 174.

Différend) de Lyotard (1983), pasando por *La escritura y la diferencia* de Derrida (1967), *Diferencia y repetición* de Deleuze (1968), *Las aventuras de la diferencia* de Vattimo (1980), por solo citar algunos títulos en los que aparece el concepto, no cabe duda de que la cuestión de la diferencia ha preocupado a filósofos de orientaciones muy diferentes. Las causas que justifican una tal atención son múltiples.

Existen causas que podríamos denominar sociales. Entre ellas, la pluralización que han experimentado nuestras sociedades en la segunda mitad del siglo xx. No cabe duda de que, en ciertos países, el proceso de descolonización ha ido acompañado de una afluencia de población de las antiguas colonias a la metrópoli, lo que ha supuesto la visibilización cotidiana de culturas, de pieles y colores, que, aunque conocidos, no afectaban a nuestra cotidianeidad.[2] Acaso no sea anecdótico que el discurso sobre la diferencia adquiriera enorme relevancia en un país, Francia, que ha experimentado profundamente este proceso. El proceso contrario, la percepción, también cotidiana a través de los medios de comunicación, de la pluralidad de culturas que constituyen el planeta, eso que hemos dado en llamar globalización, también incide en la producción de una conciencia de pluralidad.

En los años sesenta culmina un proceso que se venía gestando desde dos décadas antes, por el que el cuerpo social dejará de ser entendido como el lugar de conflicto exclusivo entre dos clases hegemónicas, burguesía y proletariado. Si las revoluciones del xix y principios del xx quiebran la pretensión burguesa de un cuerpo social unitario, las transformaciones de la segunda mitad del siglo xx, y muy especialmente la cristalización que supone mayo del 68, contestan la pretensión proletaria de único discurso antagónico. Es más, pudiera decirse que el siglo xx es el de la progresiva atenuación de la potencia antagonista del proletariado y de la aparición de nuevos discursos de transformación social. Mayo del 68, teorizado por Marcuse o Sartre, supone el momento de inicial visibilización de nuevas contradicciones sociales, con sus sujetos respectivos. En este sentido, las cuestiones de género van a colocar en el orden del día del debate cuestiones que afectan muy directamente a la temática de la diferencia. Por utilizar la

2 En algún caso, como el de Derrida, el contacto con culturas otras procede de su propio nacimiento e infancia en la colonia; en este caso, Argelia.

terminología de Lyotard, el politeísmo se adueña del discurso, marcando la crisis de los grandes relatos de la Modernidad.

Por otro lado, como hemos señalado más arriba, la sociedad capitalista desemboca en su forma consumista. El mundo se multiplica infinitamente a través de las marcas, que diferencian lo igual. Y, al mismo tiempo, construyen las subjetividades que las consumen. La banalidad multiplica el mundo, produciendo lo que Sloterdijk denomina la «indiferencia diferenciada».[3]

Un consumo que discurre de la mano del auge de la comunicación. Vivimos en la «sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación»,[4] que Vattimo asimila con la posmodernidad. Esta *massmediatización* de la sociedad provoca, por un lado, una aceleración ontológica, pues los acontecimientos se suceden ante nuestros ojos en la pantalla del televisor o del ordenador, empujados y sustituidos por los que inmediatamente vienen a sustituirlos y, en muchas ocasiones, a borrarlos de nuestra memoria. Habitamos un presente continuo, saturado de acontecimientos, pleno de estímulos mediáticos. Por otro lado, esa mediatización produce una multiplicación de la realidad, por la multiplicación de lo que se ve y por la multiplicación de las «agencias interpretativas»,[5] por decirlo nuevamente con Vattimo. Tanto lo que aparece ante nuestros ojos, bajo forma de culturas, paisajes y gentes, como los encargados de presentarlo ante nuestros ojos (marcas de comunicación, que muchas veces, como las marcas de cualquier otro producto, esconden contenidos químicamente semejantes), se multiplica, de modo que el mundo se pluraliza, aunque solo sea epidérmicamente.

Del *Grund* al *Abgrund,* del fundamento al abismo, que es la falta *(Ab-)* de fundamento *(Grund).* Vivimos una sociedad sin fundamento, en el sentido estricto del término, pero también en el sentido coloquial que en nuestro país adquiere la expresión para hablar de algo entontecido, desta-

---

3 P. Sloterdijk, *El desprecio de las masas,* Valencia, Pre-Textos, 2002, p. 98.

4 G. Vattimo, «Posmodernidad, ¿una sociedad transparente?», en G. Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad,* Barcelona, Anthropos, 1994, p. 9.

5 G. Vattimo, «Post-modernidad, tecnología, ontología», en F. Jarauta, *Otra mirada sobre la época,* Murcia, 1994, p. 81.

lentado, en el que —nuevamente Sloterdijk— «incluso las estupideces más evidentes son repetidas de manera consciente por la gente más inteligente».[6] Sin fundamento, por cuanto la multiplicación de fundamentos culturales nos hace dudar sobre dónde mejor reposar nuestros pies. Son tantos los fundamentos que pasan bajo ellos, y a tal velocidad, que, de querer pisarlos todos, nuestro cuerpo aparecería interpretando un baile frenético. ¿Dónde pisar para argumentar? ¿Qué mirar para vivir? La solidez del suelo moderno se licúa bajo nuestras plantas. Es la Modernidad líquida de la que nos habla Bauman,[7] en la que, a diferencia de lo que ocurría en la Modernidad sólida, la pregunta ya no se dirige a los medios para alcanzar fines predeterminados, sino a los fines mismos, lo cual cuestiona constantemente nuestras vidas: «Ya no se trata de evaluar —sin completo conocimiento— los medios (aquellos disponibles y los que se consideran necesarios y deben conseguirse) para lograr el fin deseado. Se trata más bien de considerar y decidir, ante los riesgos conocidos o supuestos, cuál de los muchos fines «al alcance» (es decir, los que pueden ambicionarse razonablemente) resulta prioritario, dados los medios disponibles y tomando en cuenta sus magras posibilidades de utilidad duradera. En estas nuevas circunstancias, las probabilidades son que casi todas las vidas humanas transcurrirán atormentadas ante la tarea de elegir los fines, en vez de estar preocupadas por encontrar los medios para conseguir fines que no requieren reflexión».[8] Sin duda, Bauman se deja llevar por un eurocentrismo inconsciente, pues la mayor parte de la humanidad continúa sumida en un fin prioritario al que subordina todos los medios, la supervivencia; sin embargo, su descripción de las sociedades enriquecidas resulta convincente, sin alcanzar el cinismo que denota Sloterdijk: «Si se ha abierto el suelo bajo nuestros pies es porque estamos obligados a elegir entre catorce tipos de salsas diferentes para sazonar la ensalada».[9]

La lógica interna del discurso filosófico también allana el camino para la reflexión sobre la diferencia. El gran corte que supone Nietzsche, donde

---

6 A. Finkelkraut y P. Sloterdijk, *Les battements du monde,* París, Pauvert, 2003, p. 70.

7 Z. Bauman, *Modernidad líquida,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

8 *Ibidem,* p. 67.

9 P. Sloterdijk, *Si Europa despierta,* Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 28.

la realidad se convierte en fábula o, cuando menos, en multiplicidad perspectivista, sobrevuela buena parte de la filosofía del siglo xx.[10] La tachadura heideggeriana del Ser, tal como la ha definido Jean Wahl, «urbanizada» por la hermenéutica gadameriana, apunta en una dirección semejante. Lo mismo sucede con el planteamiento de Bergson, cuya especial atención a la cuestión del tiempo —«el tiempo es lo que impide que todo esté dado de golpe»,[11] no en vano influido por la teoría de la relatividad de Einstein,[12] esa a la que, en un primer momento, pensó en denominar teoría del punto de vista— nos habla del despliegue múltiple del ser afectado por la duración. Esta amalgama de cuestiones es lo que Vattimo ha bautizado (el verbo no es ingenuo) con el nombre de ser débil, sinónimo de posmodernidad.

La ontología de Vattimo es una ontología con apellidos: ontología hermenéutica (deuda gadameriana), ontología del declinar (deuda nietzschiana), ontología del presente. En ella se parte del tópico nietzschiano de la ausencia de fundamento que abre al ser a una constante deriva:

> La ontología nihilista nietzscheano-heideggeriana ultrapasa la metafísica, principalmente, porque ya no sigue considerando necesario el deber de buscar estructuras estables, fundamentos eternos ni nada semejante, ya que precisamente esto significaría seguir pretendiendo que el ser hubiera de tener aún la estructura del objeto, del ente (o hasta de la mercancía, para decirlo en términos marxianos). Esta nueva ontología piensa, por el contrario, que se debe captar el ser como evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligado a la situación de la época que, por otra parte, es también proveniencia de las épocas que la han precedido.[13]

---

10 Quizá donde menos suceda esto sea en la propia filosofía alemana, donde, con la excepción de Heidegger y, recientemente, Sloterdijk, la figura de Nietzsche aparece como figura maldita. La utilización de su obra por el nazismo no se halla, probablemente, lejana de esta cuestión. Sobre todo si tenemos en cuenta la sintonía que con el nacionalsocialismo manifestó uno de sus pocos exégetas, Martin Heidegger. Cabe recordar que, en el debate entre Habermas y Sloterdijk —este último, atento lector y reivindicador de Nietzsche— fue acusado también, de manera sorprendente, de cercanía a los planteamientos nazis. No parece que la criminalización de Nietzsche y de quienes de él se sirven sea una vía filosófica adecuada. Otro es el camino emprendido en Francia o Italia, donde Nietzsche es utilizado para la construcción de un discurso crítico radical.

11 H. Bergson, *La pensé et le mouvent,* París, Presses Universitaires de France, 1998, p. 102.

12 *Vid.* al respecto H. Bergson, *Durée et simultanéité,* París, Presses Universitaires de France, 1968.

13 G. Vattimo, *Ética de la interpretación,* Barcelona, Paidós, 1991, pp. 10-11.

Dicha comprensión de la ontología la asienta en dos ejes, uno sincrónico, que nos habla de la multiplicidad del ser y de su hermenéutica, sus *agencias interpretativas,* otro diacrónico, que remite a la presencia de la tradición en el presente y a la realidad de la mortalidad humana como límite del conocer. Nos hallamos en el núcleo de la ontología de la diferencia.

2.1.2 Aventuras de la diferencia

La diferencia se impone como dato en las sociedades contemporáneas y lo que filosóficamente, en la tradición metafísica dominante, no había sido sino un concepto subordinado al de identidad, adquiere en la filosofía de la posmodernidad consistencia ontológica propia. Solo algunos nombres anómalos habían hecho de la diferencia objeto de reflexión filosófica. Nos referimos a los sofistas, a Spinoza, a los materialistas franceses, a Marx. La tradición dominante, sometida a la mitología de la Idea, de Dios, de la Razón o del Espíritu, o, más recientemente, de la Comunicación, ha versado siempre sobre una identidad cuyo déficit era leído como carencia. Por el contrario, las diferentes posmodernidades han hecho de la diferencia eje de su discurso. Una diferencia que —lo veíamos ya con Vattimo— adopta dos formas: la de la *natura naturata,* la multiplicidad de lo real en acto, la de la *natura naturans,* la multiplicación de esa multiplicidad mediante el devenir o la duración.

En el caso de Vattimo, la multiplicidad de las culturas y de sus agencias interpretativas se ve doblada por el efecto que sobre la realidad producen la tradición y la mortalidad humana. La posibilidad de identidad ontológica queda abortada de raíz: «Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen de los otros, de los contemporáneos: las culturas de los grupos, los lenguajes especializados, las culturas «otras» con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta, las subculturas que empiezan a tomar la palabra desde el interior del mismo Occidente, etcétera».[14] El ser, carente de fundamento, es envío *(Geschik),* se desparrama a través de

14 *Ibidem,* p. 11.

los acontecimientos y queda a la intemperie de la hermenéutica más radical y plural. De este modo, los grandes topos de la Modernidad, el sujeto, la Historia, el progreso, la Razón, el fundamento, son arrinconados para dejar paso a la mirada posmoderna:

> Desde el punto de vista (que podemos considerar común a pesar de no pocas diferencias) de Nietzsche y Heidegger, la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de historia del pensamiento, entendida como una progresiva «iluminación» que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los «fundamentos», los cuales a menudo se conciben como los «orígenes», de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como «recuperaciones», renacimientos, retornos. La idea de *superación,* que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el uso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen. Pero precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. […]. Y es en esto en lo que, con buen derecho, ambos pueden ser considerados los filósofos de la posmodernidad.[15]

«La diferencia es la articulación del espacio y el tiempo»,[16] escribe Derrida en *La escritura y la diferencia.* Con este enunciado, Derrida resume la que venimos presentando como posición fundamental de la filosofía de la diferencia, a saber, la teorización de dos ejes de esta, sincrónico (multiplicidad) y diacrónico (devenir). Ejes que se multiplican en su interacción rizomática. Pero es la segunda de las dimensiones la que alcanza en Derrida una más profunda significación, hasta el punto de que acuña un nuevo concepto para designarla: *différance.*

En 1939, en la ciudad francesa de Nîmes, Borges redacta uno de sus cuentos más celebrados, *Pierre Menard, autor del Quijote*, recogido en la colección *Ficciones,* publicada en 1944. Dedicado a Silvina Ocampo, el *Pierre Menard* es, desde nuestro punto de vista, un ejercicio de *différance avant la lettre.* La temática del cuento, que reproducirá en otra ocasiones, como en el desternillante *Homenaje a César Paladión,* escrito en 1967 con Bioy Casares, nos habla de un texto reproducido en su literalidad por un

15 G. Vattimo, *El fin de la modernidad,* Barcelona, Gedisa, 1994, p. 10.
16 J. Derrida, *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989, p. 301.

autor diferente en una época posterior. El *Quijote,* Pierre Menard, el siglo xx. Menard se propone como tarea, cuestión que es atestiguada por su cartas, reproducir íntegramente el *Quijote,* aunque su empeño solo alcance a reproducir «los capítulos noveno y trigésimo octavo de la primera parte […] y […] un fragmento del capítulo veintidós».[17] Lo que no es sino un ejercicio de plagio, es definido en el texto como una técnica nueva, la del «anacronismo deliberado y las atribuciones erróneas»;[18] nueva técnica que en su *Homenaje a César Paladión* denominará como *ampliación de unidades.* Así escriben al unísono Borges y Bioy:

> Antes y después de nuestro Paladión, la unidad literaria que los autores recogían del acervo común, era la palabra o, a lo sumo, la frase hecha. Apenas sí los centones del bizantino o del monje medieval ensanchan el campo estético, recogiendo versos enteros. En nuestra época, un copioso fragmento de la *Odisea* inaugura uno de los *Cantos* de Pound y es bien sabido que la obra de T. S. Elliot consiente versos de Goldsmith, de Baudelaire y de Verlaine. Paladión, en 1909, ya había ido más lejos. Anexó, por decirlo así, un *opus* completo, *Los parques abandonados*, de Herrera y Reissig. […] Paladión le otorgó su nombre y lo pasó a imprenta, sin quitar ni agregar una sola coma, norma a la que siempre fue fiel. Estamos así ante el acontecimiento literario más importante de nuestro siglo: *Los parques abandonados* de Paladión.[19]

Lejos de resultar indecoroso, o literariamente estéril, la imaginación de Borges confiere a este procedimiento un valor añadido, hasta el punto de que la nueva obra resulta de una radical novedad: «Nada más remoto, ciertamente —continúan escribiendo ambos—, del libro homónimo de Herrera, que no repetía un libro anterior».[20] El ejercicio de repetición diferida produce diferencia, no semejanza. Reproducir, en el caso del *Pierre Menard,* el *Quijote* en el siglo xx supone dar a la luz una obra totalmente nueva, con implicaciones absolutamente diferentes. Así lo constata Borges, cotejando dos textos, semejantes, claro, de ambos *Quijotes,* cuyo tema es la

---

17 J. L. Borges, «Pierre Menard, autor del Quijote», en J. L. Borges, *Obras completas. II,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, p. 34.

18 *Ibidem,* p. 39. Sobre esta cuestión es interesante el libro de Bayard, *Et si les œuvres changeaient d'auteur?,* París, Minuit, 2010, que se abre, significativamente, con una cita de Borges.

19 J. L. Borges y A. Bioy Casares, «Homenaje a César Paladión», en J. L. Borges, *Obras completas en colaboración,* Barcelona, Emecé, 1997, pp. 304-305.

20 *Ibidem,* p. 305.

historia, tema que, en la pluma de Menard, «contemporáneo de William James»,[21] alcanza unas resonancias pragmáticas impensables en el texto de Cervantes. Borges, con su habitual ingenuo, nos coloca ante una cuestión de hondo calado filosófico, la del efecto del tiempo sobre la realidad. El devenir cronológico que convierte la repetición en diferencia, en *diferancia.* «La pura repetición —escribe ahora Derrida—, aunque no cambie ni una cosa ni un signo, contiene una potencia ilimitada de perversión y de subversión».[22]

El neologismo *différance* acuñado por Derrida tiene la virtud de condensar la acción de un sustantivo, *difference,* y de un verbo, *differer,* para construir un concepto que nos habla de la diferencia del diferir, de la diferencia que afecta al objeto por el mero paso del tiempo. No en vano, tanto en francés como en castellano, el verbo *diferir* implica retardo y diferenciación. La tachadura del origen se halla en el centro de la cuestión. Si en Heidegger se produce la tachadura del Ser, en Derrida se tacha el origen. Derrida niega la presencia de un origen que se convierta en canon de lo real, un origen frente al que lo demás no son sino copias deterioradas, incapaces de alcanzar la plenitud originaria: «Decir que la *différance* es originaria es, al mismo tiempo, borrar el mito del origen presente. Por ello, es preciso entender "originario" *bajo tachadura;* pues, de no ser así, la *différance* se derivaría de un origen pleno. Es el no-origen lo que es originario».[23] Con ello, Derrida entiende ir más allá de Heidegger al liberar totalmente al ente de la tiranía del ser:

> Es la preponderancia del ente la que en todas partes la *différance* viene a solicitar […]. Es, por consiguiente, la determinación del ser como presencia o como enticidad lo que es interrogado por el pensamiento de la *différance.* Semejante cuestión no podría surgir ni comprenderse si no se abre en algún lugar la diferencia que hay entre el ser y el ente. Primera consecuencia: la *différance* no es. No es un ente-presente, por excelente, único, originario o transcendental que lo queramos considerar.

La *diferencia* no organiza la realidad constituyéndose en nuevo quicio de esta, más bien la desordena hasta límites insospechados al introducir en

21 J. L. Borges, «Pierre Menard», p. 38.
22 J. Derrida, *La escritura y la diferencia,* p. 404.
23 J. Derrida, *L'Écriture et la Différence,* París, Seuil, 1967, pp. 302-303.

la misma la constante deriva del sentido: «No solo no hay un reino de la *différance,* sino que esta fomenta la subversión de todo reino».[24] No hay sino acontecimiento singular, pleno diferir diferenciante de lo que es, ajeno a todo origen, a toda esencia, a toda finalidad. Diseminación de un sentido que no tiene origen al que regresar y que erra, nómada, por el espacio y el tiempo. Repetición y diferencia.

Borges es ejemplo de un topos derridiano: la insaturabilidad del contexto. La gramatología derridiana, como reflexión sobre la escritura, hace hincapié en la infinitud del texto sometido a contexto. Iterabilidad. La repetición del aparecer de un texto produce diferencia en la medida en que ese aparecer es un aparecer-otro, sometido a otro lector, a otros aconteceres, a otros siglos. O a otros autores, como propone Borges. Por decirlo de otro modo, la escritura es siempre una no-presencia —del autor, del contexto, del lector— o una presencia-otra —de otro contexto, de otro lector, de otro autor—, lo que la convierte en ejercicio infinito. Blanchot resuena en las páginas de Derrida. Por ello, como indica Harold Bloom, descifrando de manera sutil el carácter de la tan traída y llevada desconstrucción, la mejor desconstrucción de una poesía es su repetición sin diferencia alguna.[25] Por ello la acción de Pierre Menard supone todo un ejercicio desconstructivo *avant la lettre.*

Donde quizá se pueda encontrar de un modo más sistemático un tratamiento de la cuestión de la diferencia es en la obra de Gilles Deleuze. El título de una de sus obras fundamentales, *Diferencia y repetición*, publicada en 1968, nos coloca sobre la pista de cuál es el planteamiento deleuziano. Nuevamente nos hallamos ante un planteamiento en el que la diferencia es entendida de modo extensivo, lo que venimos denominando multiplicidad, e intensivo, denominado como devenir. En el origen de este planteamiento, Bergson, a quien Deleuze había dedicado una monografía en 1966, *El bergsonismo,* un artículo en una obra, coordinada por Merleau-Ponty, *Les philosophes célebres,* en 1956, para, en 1957, hacer para las Prensas Universitarias de Francia una selección de textos de Bergson titulada

---

24 Citado en C. Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción,* Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 109- 110.

25 Lo recuerda Maurizio Ferraris en sus «Notas sobre desconstrucción y método» (*Anthropos,* 93, 1989, Barcelona, p. 38).

Mémoire et vie. Es preciso recordar, antes de exponer el análisis que Deleuze hace de Bergson, que aquel entiende el objetivo de la filosofía como la producción de conceptos, siendo el concepto de multiplicidad uno de los conceptos claves de la red conceptual deleuziana.[26] También conviene precisar, previamente, que el abordaje que Deleuze hace de los autores de la historia de la filosofía es un abordaje peculiar, no reproductivo, productivo más bien, en el que Deleuze utiliza filosofías ajenas para, desde su torsión interesada, desarrollar su propio pensamiento. Lo explica de una forma muy gráfica:

> […] concebir la historia de la filosofía como una especie de enculada o, lo que viene a ser lo mismo, de inmaculada concepción. Me imaginaba que me acercaba a un autor por la espalda y le hacía un hijo, que fuera suyo y que, sin embargo, fuera monstruoso. Que fuera suyo era muy importante, porque era preciso que el autor dijera efectivamente todo lo que yo le hacía decir. Pero que el hijo fuera monstruoso era también necesario, porque era preciso pasar por todo tipo de descentramientos, deslizamientos, roturas, emisiones secretas con los que he disfrutado mucho.[27]

Una nueva estrategia de saturación del insaturable contexto, un Pierre Menard enloquecido. Hechas estas precisiones, hay que subrayar que, para Deleuze, la ontología de Bergson es, decididamente, una ontología de la diferencia, como defenderá en un extenso artículo, «La conception de la différence chez Bergson», publicado en el volumen IV de los *Études bergsoniennes* de 1956. Una diferencia que se asienta sobre dos tipos de multiplicidades, una de ellas de carácter espacial, sincrónica, la otra temporal, diacrónica:

> Una está representada por el espacio (o más bien, si tenemos en cuenta los matices, por la mezcla impura del tiempo homogéneo): es una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de *diferencia de grado*, una multiplicidad numérica, *discontinua y actual.* La otra se presenta en la duración pura; es una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, de discriminación cualitativa o de *diferencia de naturaleza,* una multiplicidad *virtual y continua,* irreductible al número.[28]

---

26 Sobre la red conceptual deleuziana, *vid.* J. M. Aragüés, *Deleuze,* Madrid, Ediciones del Orto, 1998, pp. 30-48.

27 G. Deleuze y C. Parnet, *Conversaciones,* Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 15.

28 G. Deleuze, *El bergsonismo,* Madrid, Cátedra, 1987, p. 36.

La inmanencia de la ontología deleuziana nos habla de un ser multiple en extensión que acentúa su multiplicidad por el efecto del devenir, de, por decirlo con palabras de Bergson, la duración:

> […] la duración se divide y no cesa de dividirse: por eso es una *multiplicidad*. Pero no se divide sin cambiar de naturaleza, cambia de naturaleza al dividirse: por eso es una multiplicidad no numérica, en la que, en cada estadio de la división, podemos hablar de *indivisibles.* Se da *otra cosa* sin que se den *muchas:* número solamente en potencia. Con otras palabras, lo subjetivo, o la duración, es lo *virtual.* De una forma más precisa, lo virtual en cuanto que se actualiza, en cuanto que está en proceso de actualización, es inseparable del movimiento de su actualización, porque la actualización se lleva a cabo por diferenciación, por líneas divergentes, y crea por su propio movimiento otras tantas diferencias de naturaleza. Todo es actual en una multiplicidad numérica: no todo en ella está «realizado», pero todo en ella es actual; solo se dan relaciones entre actuales, solo diferencias de grado. Por el contrario, en una multiplicidad no numérica, por la que se definen la duración o la subjetividad, se hunde en otra dimensión puramente temporal y no ya espacial: va de lo virtual a su actualización, se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza.[29]

De ahí diferencia y repetición, de las que, escribe, son «inseparables y correlativas».[30] Recordemos que, frente a lo que Deleuze denomina *filosofía de la representación,*[31] la suya es una filosofía productiva. Haciendo palanca en Nietzsche, Deleuze entabla una lucha a muerte con la tradición filosófica que nace en Platón y se prolonga hasta Hegel, o Habermas, a la que califica como «filosofía de la representación», anclada en una concepción transcendental del Ser, en la que este debe ser constantemente rellamado a la presencia. Ese Ser, trasunto de Dios, al que Nietzsche asesina abriendo la caja de Pandora de flujos y devenires, de multiplicidades y diferencias, se muestra inagotable en el eterno gesto de representación de lo Mismo. «Ego sum qui sum», anunció ya Yahvé en el inicio de los tiempos, «el ser es, el no-ser no es», devolvió el eco parmenídeo en su clausura del devenir. En la filosofía de la representación, la repetición sólo puede ser de lo Mismo, gesto estéril cargado de nihilismo y decadencia. Una filosofía, la de la representación, que ha expulsado el

29 *Ibidem,* p. 41.
30 G. Deleuze, *Proust y los signos,* Barcelona, Anagrama, 1995, p. 61.
31 G. Deleuze, *Diferencia y repetición,* Madrid, Júcar, p. 32.

tiempo de su reflexión, que se ha petrificado en un presente eterno, del que Dios es figura privilegiada. Por mucho que Hegel se esfuerce en un devenir que conduce del Ser al Ser, de lo Mismo a lo Mismo. Pero Deleuze retoma el puñal nietzschiano. Aunque, para hacer justicia, habría que recordar que ese puñal, el de la diferencia, de la multiplicidad, de la muerte de los dioses, ya había sido blandido certeramente por autores del pasado: de los sofistas a Marx, pasando por Epicuro, Spinoza o los materialistas de XVIII. Nombres malditos de la filosofía, protagonistas de una «contrahistoria», por decirlo con palabras de Onfray,[32] que es la historia de la inmanencia.

Filosofía de la inmanencia, o de la producción, de la que la diferencia es figura emblemática. No en vano, el Ser se disuelve en Devenir. El flujo del tiempo que se posa sobre la realidad y que la moldea de modo infinito. Por ello, la repetición produce diferencia, una diferencia productiva, afirmativa, categórica, dinámica, intensiva y vertical, tal como define en *Diferencia y repetición.*[33] En la representación, la repetición es siempre alejamiento, copia imperfecta de un modelo, tal como se puede observar en un grabado de 1844 de Grandville titulado *Un mundo nuevo;* en la producción, la repetición es la novedad del flujo incesante. Hasta tal punto esto es así que la diferencia destruye al concepto, al que ya Nietzsche había calificado como «necrópolis de la intuición». El concepto no es capaz de dar cuenta de la diferencia, la petrifica, expulsa, nuevamente, el devenir. Por eso, la diferencia es, en Deleuze, diferencia sin concepto, en constante fuga respecto de sí misma, pues, como establece Hardt, «Deleuze atribuye a la diferencia un rol radicalmente nuevo. La diferencia fundamenta al ser».[34]

En el caso de J. F. Lyotard, el tratamiento de la diferencia se centra en su dimensión extensiva, sincrónica. La pluralidad de los discursos, el *diferendo,* es seña de identidad de la filosofía de Lyotard. Es más, su pensamiento tiene como eje central la destrucción de toda estrategia de totalización de la realidad. En torno a los años setenta comienza a perfilarse lo que

32 *Vid.* M. Onfray, *Contrahistoria de la filosofía. I-IV,* Barcelona, Anagrama.
33 G. Deleuze, *Diferencia y repetición,* pp. 70-71.
34 M. Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico,* Barcelona, Paidós, 2004, p. 41.

será su crítica de los «grandes relatos», aquellos que pretenden proporcionar una explicación omnicomprensiva de lo real. Las primeras obras que apuntan en esta dirección son *Instrucciones paganas* y *Rudimentos paganos,* en las que, significativamente, el paganismo es elegido como metáfora politeísta frente al «monosteísmo» platónico, cristiano o marxista. Por ello, cuando, en una conversación con Derrida, declara que «mi libro de filosofía —en referencia a *La diferencia*— anula todas mis obras precedentes»,[35] es preciso entenderlo como un ejercicio retórico, pues no cabe ninguna duda de que las mencionadas obras abren el camino que desbrozará, en 1983, *Le différend.*

Donde comienza a apuntarse más significativamente ese corte del que habla Lyotard es en *La condición posmoderna,* de 1979, donde aparecen perfilados los temas que caracterizan de una manera más específica su filosofía y donde se lanza, en el ámbito de la filosofía, el debate sobre la posmodernidad. Una posmodernidad que viene caracterizada por dos notas complementarias: el fin de los grandes relatos y la explosión del lenguaje en múltiples *diferendos.* Para un tal planteamiento se apoya en el Kant de la tercera crítica y de los textos histórico políticos, lo que Lyotard califica como «cuarta Crítica», y en el último Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas,* a los que califica como «epílogos de la Modernidad y prólogos de una posmodernidad honorable».[36] Se declara, por tanto, enemigo de todo proyecto totalizador, como el que representa el hegelianismo, o retotalizador, como el que desarrollan autores como Habermas, Rorty o Ricœur.

Apuntado ya en los libros sobre paganismo, el fin de los grandes relatos se convierte en esta época en uno de los topos de la literatura lyotardiana. En *La condición posmoderna* lo plantea desde la perspectiva de la legitimación, lo que le lleva a exponer una peculiar nueva teoría de los estadios desde dicha perspectiva. Así, con un evidente aire comtiano, habla de tres fases de desarrollo social:

---

35 «Plaidoyer pour la métaphysique. *Passage du témoin* de Jacques Derrida à Jean François Lyotard», *Le Monde Aujourd'hui* (domingo 28-lunes 29 de octubre de 1984), p. IX.

36 J. F. Lyotard, *La diferencia,* Barcelona, Gedisa, 1991, p. 11.

— Sociedades premodernas, caracterizadas por su fundamentación mediante metarrelatos míticos y religiosos.
— Modernidad, expresión de una racionalidad totalizadora, de la que son expresión la Ilustración o el Romanticismo, pero también el estructuralismo, la teoría de sistemas de Luhmann, o el dialogismo de Habermas y Apel.
— Posmodernidad, caracterizada por distintos lenguajes irreductibles, lo que nos lleva directamente a la mencionada segunda característica de la posmodernidad, la cuestión de los diferendos.

Traducción de un nuevo neologismo, *différend,* el diferendo (traducido de manera muy pobre y confusa como *la diferencia*) nos habla de la multiplicidad de lenguajes, expresión de culturas múltiples, existentes en la sociedad. Desde la perspectiva de Lyotard, esos lenguajes son irreductibles, inconmensurables, de tal modo que los diferentes órdenes teóricos y prácticos resultan intraducibles entre sí por falta de equivalencia: «Hay muchos regímenes de proposiciones: razonar, conocer, describir, relatar, interrogar, mostrar, ordenar, etcétera. Dos proposiciones de régimen heterogéneo no son traducibles la una a la otra».[37] Como decíamos, Kant, a través de sus tres órdenes del lenguaje (cognitivo, ético y estético) expresado en las tres críticas e irreductibles a un género supremo, y Wittgesntein, con su teoría de los «juegos de lenguaje», se hallan detrás del planteamiento del Lyotard.[38] La tradición occidental, desde sus orígenes griegos, se ha solazado en una equivalencia de órdenes que llevaba a que los bello debiera ser, a su vez, bueno, tal como se muestra en el lenguaje homérico a través de la constante calificación del héroe, independientemente de su conducta y sus rasgos físicos, como *kaloskagazós,* «bueno y bello», a diferencia del plebeyo, cuyo paradigma es el Tersites del canto II de la *Ilíada,* expresión de la fealdad y la inconveniencia; la teoría platónica de las ideas y, muy especialmente, la teología medieval, profundizan en esta dirección de equivalencias.

Frente a ello, frente a esa *hybris* retotalizadora, frente a un consenso empobrecedor, Lyotard apuesta por la reivindicación del disenso como

37 *Ibidem,* p. 10.
38 J. F. Lyotard, *Moralidades posmodernas,* Madrid, Tecnos, 1998, p. 91.

procedimiento innovador, enriquecedor. Frente al continente, el archipiélago. Constatación y promoción de la diferencia, pues no solamente se describe una realidad atravesada por la multiplicidad, sino que se implementa una estrategia de acentuación de esta. Lo escribe con vigor y pasión al final del capítulo primero de *La posmodernidad (explicada a los niños):* «[…] no hay que esperar que en esta tarea haya la menor reconciliación entre los «juegos de lenguaje», a los que Kant llama «facultades» y que sabía separados por un abismo, de tal modo que solo la ilusión transcendental (la de Hegel) puede esperar totalizarlos en una unidad real. Pero Kant sabía también que esta ilusión se paga con el precio del terror. Los siglos XIX y XX nos han proporcionado terror hasta el hartazgo. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre».[39] O, dicho de manera mucho más reducida y expresiva, «dejad jugar… y dejadnos jugar en paz».[40]

Las coincidencias entre los diferentes autores a la hora de abordar la cuestión de la diferencia resultan evidentes. En todos ellos se despliega una ontología de la multiplicidad en la que el Ser se disemina de modo extensivo; multiplicidad extensiva que se dobla, excepción hecha de Lyotard, en un estallido intensivo como efecto del flujo temporal, duración o devenir. El Ser redondo de la tradición occidental, que gira sobre sí mismo desde Parménides a Hegel y sus epígonos contemporáneos, es minado por el flujo temporal y la inmanencia.

Ahora bien, a pesar de la coincidencia superficial, en el fondo se adivinan dos concepciones de la diferencia, tal como ha subrayado con contundencia y precisión G. Deleuze. Lo plantea en *Diferencia y repetición:*

---

39 J. F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños),* Barcelona, Gedisa, 1999, p. 26.

40 Citado por Jacobo Muñoz en la introducción a J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?,* Barcelona, Paidós, 1989, p. 74.

> Consideremos dos proposiciones: solo lo que se parece difiere: y solo las diferencias se parecen. La primea fórmula plantea la semejanza como condición de la diferencia; sin duda, exige también la posibilidad de un concepto idéntico para las dos cosas que difieren a condición de parecerse; implica también una analogía en la relación de cada cosa con el concepto; e implica finalmente la reducción de la diferencia a una oposición determinada por los tres momentos. Según la otra fórmula, en cambio, la semejanza, y también la identidad, la analogía, y la oposición, solo pueden ser consideradas como efectos, productos de una diferencia primera o de un sistema primero de diferencias.[41]

Diferencia derivada de una erosión de la identidad, diferencia como origen, como expresión ontológica de la realidad. Hegel frente a Spinoza. Lyotard, muy a su pesar, frente a Deleuze. A pesar de la común reivindicación de la diferencia en las ontologías posmodernas, existe una muy divergente concepción de ella. Divergente por cuanto aboca a posibilidades éticas y políticas radicalmente distanciadas. La reivindicación de la diferencia en Lyotard, mediante su concepto de *diferendo,* implica, como hemos subrayado pocas líneas más arriba, una promoción de la diferencia, una profundización en esta, cuyo empeño habla de la ruptura de nexos, reales o imaginarios, que entrelazan al ser. En el discurso de Lyotard, la diferencia no aparece solo como dato, sino también como efecto disolutorio de una previa situación de unidad. La diferencia es algo que se debe construir, promover, haciéndole la guerra al todo (Hegel), a lo uno (Platón), a la comunicación retotalizadora (Habermas-Rorty). Siempre la diferencia promovida, cada vez más islas para el archipiélago y más autodeterminación de sus ciudades, barrios y casas. Proceso incesante en el que el sujeto, diferente, evidentemente, de todo otro, se hará diferente de sí mismo. Por el contrario, la consideración de la diferencia como origen, como dato, como expresión ontológica de la realidad, nos absuelve del furor destotalizador y nos coloca, por el contrario, en la posibilidad de una mirada que teja alianzas, inestables, nómadas, efímeras, pero alianzas al fin y al cabo. La subjetividad, que difiere de sí misma, quizá confluya en un flujo común con otras subjetividades para establecer una subjetividad colectiva de más amplio espectro. No cabe duda de que esta divergente concepción de la diferencia tendrá unas profundas repercusiones en el campo de lo ético y de lo político. Lo veremos más adelante.

---

41 G. Deleuze, *Diferencia y repetición,* p. 202.

2.2. A propósito de la realidad

2.2.1. La sociedad mediática

Que la nuestra es una sociedad en la que los medios de masas y la tecnología asociada a la comunicación han adquirido un protagonismo muy acentuado es un hecho difícilmente cuestionable. También es la transición del siglo XIX al XX la que presencia un proceso de constante aparición de aparatos orientados a posibilitar la comunicación a distancia, aunque el asentamiento de los medios tecnológicos como referencia social dominante se produzca a partir de la Segunda Guerra Mundial. Precisamente esa preponderancia de los medios a partir de esa fecha es lo que ha animado a Sloterdijk a hablar de la transición a una sociedad poshumanista: «Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún, con las últimas revoluciones en las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos. Estos son —como se puede demostrar sin dificultad— decididamente post-literarios, post-epistolográficos y, en consecuencia, post-humanísticos».[42] El carácter mediático que ha adquirido la sociedad nos permite hablar de una nueva sociedad que podemos calificar, con Vattimo, de posmoderna.

La distancia de nuestra sociedad con las sociedades del pasado es, desde una perspectiva comunicacional y, por lo tanto, ontológica, abismal. Desde la perspectiva de la velocidad, la inmediatez contemporánea, que nos permite saber en tiempo real lo que ocurre en puntos alejados del planeta, contrasta con la lentitud de todas las sociedades de la historia de la humanidad hasta el siglo XIX. Los jinetes de Gengis Jan recorrían, con un sistema de postas, enormes distancias para llevar la información de todo lo que sucedía en un extensísimo imperio, pero, con todo, la lentitud presidía el proceso. La comunicación antigua recuerda a esas estrellas que vemos en la noche estrellada cuya luz nos llega ahora pero que, quizá, ya hayan desaparecido; los hechos de la Antigüedad podían ser conocidos, incluso por quienes manejaban los hilos del poder, cuando ya sus rescoldos se habían apagado. Desde la perspectiva de la cantidad, el volumen de información

42 P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano,* Madrid, Siruela, 2000, p. 28.

que recibe una persona actual desborda las expectativas del pasado, hasta el punto de que hemos alcanzado un nivel que conduce a lo que algunos autores denominan *saturación informacional* o *fatiga informacional.* E incluso, más allá de la cantidad y la velocidad, la omnipresencia mediática provoca efectos cualitativos, pues la experiencia subjetiva se convierte en una experiencia fundamentalmente mediada. Como dice José Luis Pardo, los medios se han convertido en «los apriorismos históricos de nuestro tiempo».[43] Si los materialistas franceses del XVIII se preguntaban sobre la vinculación entre el ser del sujeto y su disposición corporal, más en concreto, sobre la relación existente entre la visión del mundo por parte del sujeto y los sentidos que la aprehenden para reflexionar, como en el caso de Diderot, sobre el universo moral, estético, político de una sociedad de ciegos, deberíamos entender que la subjetividad de la sociedad posmoderna en una subjetividad simbiótica con lo mediático, hasta el punto de que no sería inconveniente plantear que los medios se han convertido en el sexto sentido de la subjetividad contemporánea. Esa pudiera ser una de las definiciones de la subjetividad-*cyborg,* aquella que ve el mundo a través de una pantalla (de televisión, de teléfono móvil, de ordenador).

Buena parte de nuestra experiencia cotidiana es una experiencia mediática, los medios forman parte esencial de nuestra ontología, hasta el punto de que algunos, en un ejercicio un tanto extremado, invierten la relación medios-realidad, para ser la realidad la que reproduce a los medios, y no a la inversa: «La sociedad como espejo de la televisión», escriben Kroker y Cook.[44] En cualquier caso, el peso de lo que Echeverría denomina como «Tercer entorno», el entorno mediático de la subjetividad, no solo es muy importante, sino que su crecimiento no se detiene: «Frente a los escenarios naturales o urbanos, en los que los seres humanos están presentes físicamente y próximos los unos a los otros, lo cual les permite hablar, verse y comunicarse entre sí, los escenarios del tercer entorno se basan en la tele-voz, el tele-sonido, la tele-visión, el tele-dinero y las tele-comunicaciones, siendo posible imaginar en un futuro más o menos lejano incluso un tele-tacto, un tele-olfato y un tele-gusto, en cuyo caso la propuesta del

43 J. L. Pardo, *La banalidad,* Barcelona, Anagrama, 1989, p. 29.

44 A. Kroker y D. Cook, *The posmodern scene,* Nueva York, St. Martin's Press, 1991, p. 268.

tercer entorno iría perdiendo su carácter heurístico, deviniendo descripción precisa de lo que sucede en el nuevo espacio social».[45] Nuevamente debemos advertir que esta descripción de nuestra ontología contemporánea posee un marcado eurocentrismo, y que no hace justicia a la realidad de buena parte del planeta, como subraya el concepto de *brecha digital,* que pone de manifiesto la creciente divergencia, en muy diversos ámbitos, de las sociedades tecnológicas y las sociedades empobrecidas. Brecha que, en ese proceso globalizador que vivimos, quizá ya no posea un carácter geográfico, detectable cual falla sísmica, sino social, pues la tecnología está al alcance de las elites planetarias, incluso las de los países empobrecidos, que se incorporan también a ese *tercer entorno* que describe Echeverría. Pero, como dice Balandier, en nuestras sociedades, «la comunicación acapara lo imaginario, produce lo real y sus simulaciones, engendra sociologías cambiantes, forma e impone figuras detentadoras de poder o las obliga a depender de ella. Lo puede hacer porque, gracias a las técnicas más avanzadas, ha adquirido una capacidad inédita hasta ahora y en continuo crecimiento. El poderío comunicacional y el poderío técnico se alían; se imbrican y se refuerzan mutuamente».[46]

2.2.2. La ontología en tiempo real

Velocidad. Esa es una de las palabras que mejor describen nuestras sociedades contemporáneas. Velocidad en la sucesión de los acontecimientos, velocidad en su transmisión, caducidad casi inmediata de los hechos y los objetos. Mundo de las paradojas, en el que un tomate puede eternizarse en nuestra nevera, mientras que nuestro *último modelo* de móvil dejará de serlo casi de inmediato. Obsolescencia de los aparatos tecnológicos que acentúa la idea de constante y acelerado progreso. Vivimos el mundo a velocidad-luz.

Velocidad de la luz y luz de la velocidad, retroalimentación quiasmática de dos conceptos que alteran la realidad en su conjunto. La velocidad de la luz de los sistemas de información es la que permite la visualización en

45 J. Echeverría, *Los señores del aire: telépolis y el Tercer Entorno,* Barcelona, Destino, 2004, p. 14.
46 G. Balandier, *El poder en escenas,* Barcelona, Paidós, 1994, p. 152.

tiempo real del conjunto del planeta, alterando de este modo nuestra tradicional concepción del espacio y el tiempo. Ya no existe sino un espacio, el mundo, y un tiempo, el presente. Es la descripción ontológica de la globalización.

Algunos de los conceptos e ideas más recurrentes de la filosofía y la política contemporánea, tales como los de Fin de la Historia, acontecimiento, globalización, son derivados por Paul Virilio del concepto de velocidad. La velocidad de la comunicación tiene como consecuencia la aparición de un presente pleno en el que no hay lugar para la memoria, salpicado de acontecimientos aislados que parecen emerger de la nada y que son inmediatamente sustituidos por otros, de tal modo que resulta imposible su proyección hacia el futuro. El tiempo extensivo de la Historia ha sido sustituido por el tiempo intensivo de los acontecimientos y las imágenes: «Hoy en día, los medios de comunicación ya no trabajan con discursos, sino con *flashes* e imágenes. Se da, por tanto, una reducción de la historia a la imagen».[47] A lo que añade: «En realidad, aquí como en otros aspectos de nuestra cotidianidad, pasamos del tiempo extensivo de la historia al tiempo intensivo de una instantaneidad sin historia, permitida por las tecnologías del momento».[48] Habitamos un presente saturado que expulsa de la realidad tanto el pasado sobre el que debería fundamentarse como el futuro hacia el que debería proyectarse, de tal modo que «del orden de lo *sucesivo* pasamos súbitamente al desorden de lo *simultáneo*».[49] La velocidad de la comunicación implica la producción de un escenario en el que la única coordenada es la que se cimienta sobre el ahora de los acontecimientos. Acontecimientos que se pueden visualizar en tiempo real en los lugares más alejados del planeta. Por ello, aunque Virilio insiste en que el *ahora* está privilegiado en detrimento del *aquí,* desde nuestro punto de vista es más correcto entender que lo que se produce es un «aquiahora» universal, pues vivimos los acontecimientos como presentes en la distancia, aunque, condición de la impotencia contemporánea, debemos vivirlos exclusivamente como espectadores, no como actores. La transparencia de los objetos, que tiene su condición de posibilidad en la ocupación de un

47 P. Virilio, *El cibermundo, la política de lo peor,* Madrid, Cátedra, 1997, p. 59.
48 P. Virilio, *Un paisaje de acontecimientos,* Barcelona, Paidós, 1997, p. 132.
49 P. Virilio, *La inercia polar,* Madrid, Trama Editorial, 1999, p. 103.

espacio cercano (un aquí), queda sustituida por la *transapariencia* de los acontecimientos, en los que estos son percibidos en tiempo real como consecuencia de la velocidad, de la instantaneidad, de la comunicación. No es el aquí el que queda expuesto a la mirada gracias a la transparencia de la materia, sino el ahora el que se ofrece a nuestra vista como consecuencia de la *transapariencia,* de la velocidad-luz de la comunicación. La velocidad de la luz es la luz de la velocidad. Ahora bien , ese «ahora-aquí», ese *now-here,* es también un «no-lugar», un *no-where,* pues en nuestros tiempos posmodernos, los lugares se hacen equivalentes y, por lo tanto, indistintos. La globalización ha convertido nuestros lugares, nuestras ciudades, en espacios semejantes en los que es posible encontrar las mismas tiendas, los mismos bares, los mismos centros comerciales, donde se puede bailar la misma música, ver las mismas cadenas de televisión o animar a los mismos equipos. Lugares ubicuos, no-lugares.

La dromología, el estudio de la velocidad, extrae como conclusión primera la existencia de la contaminación dromosférica: «Junto a esta contaminación visible, muy material, muy concreta y sustancial, existe una ecología de las distancias. La contaminación también es la contaminación de la dimensión real por la velocidad. Por eso hablo de contaminación dromosférica. La velocidad contamina la extensión del mundo y las distancias del mundo. Esta ecología no se aprecia, porque no es visible, sino mental».[50] Del mismo modo que existen contaminaciones producidas por otros niveles de la acción humana, contaminaciones que pueden llevar aparejados sus accidentes, la velocidad también implica su contaminación y sus accidentes. No de otro modo define Virilio, por ejemplo, el *crash* bursátil que, producido en Asia, se extendió inmediatamente a las bolsas de todo el planeta, o los disturbios raciales que se produjeron en Europa como reflejo de los acontecidos en Suráfrica, o la ola de revueltas que ha sacudido el Magreb y en la que los medios han desempañado tan fundamental papel. Es el efecto mariposa aplicado a las relaciones sociales: cualquier alteración crítica en el sistema económico, o social, puede tener su reflejo en puntos muy alejados del planeta. Del mismo modo que el sistema se reproduce gracias a la globalización de su cultura consumista, a la difusión hasta los

50 P. Virilio, *El cibermundo,* p. 60.

últimos confines del planeta de los usos y costumbres del capitalismo de consumo, su accidente deriva del hecho de que la velocidad en la comunicación de las crisis locales puede generar una crisis de ámbito planetario.

De ahí una ontología en la que, frente al concepto de sustancia, que implica la permanencia del ser, se privilegia el concepto de accidente, el ser en su acontecer, en su acontecer catastrófico. Aprovechando la polisemia del concepto accidente, para referir un acontecimiento inesperado y para definir las particularidades de la sustancia, y en cierto modo abusando de ella, Virilio plantea una ontología del accidente como hecho catastrófico que acompaña todo descubrimiento científico. Inventar un artefacto es propiciar una nueva forma de accidente, lo que implica aplicarse a la previsión de los acontecimientos catastróficos. La ciencia, por lo tanto, es, en la actualidad, en cierto modo, y pese a Aristóteles, la ciencia del accidente. Proyecto problemático, por cuanto una pregunta evidente se plantea: ¿es posible una ciencia de lo contingente? , o, dicho de otro modo, ¿es posible la determinación de la contingencia más absoluta? Radicalización de una propuesta ontológica en la que dentro de la atención al acontecimiento, tan cara a la filosofía posmoderna, se privilegia el acontecimiento en su versión más puntual y catastrófica, que culmina en la pretensión de la construcción del museo del accidente. Aunque, con un cierto estupor, Virilio reconoce que tal museo ya ha sido creado: «[…] el *museo* del accidente existe, lo he encontrado: es una pantalla de televisión».[51] En cualquier caso, resulta evidente que Virilio retuerce el concepto filosófico hasta acercarlo de un modo problemático a su sentido más cotidiano.

La subjetividad se halla sometida a una ontología en tiempo real, de la que los medios tecnológicos son vehículo privilegiado. Unos medios que constituyen la cotidianeidad del sujeto, un «sujeto protésico», tal como lo define Virilio, adherido a múltiples aparatos tecnológicos que le mantienen constantemente comunicado. De modo nuevamente paradójico, la subjetividad más veloz es aquella que se ha refugiado en la inmovilidad de su sillón, pues puede viajar a velocidad luz por todo el planeta a golpe de

51 P. Virilio, *Un paisaje de acontecimientos,* p. 124. Habría que tener en cuenta, siguiendo la lógica de Virilio, que también puede entenderse que la televisión, además de museo del accidente, provoca, genera, sus propios accidentes, uno de los cuales es, sin lugar a dudas, la subjetividad mediática.

clic: «Luego de la larga, muy larga, generación de vehículos *dinámicos,* móviles, luego automóviles, ha llegado la era del vehículo *estático,* vehículo "audiovisual", vector de un movimiento aparente, de una inercia que se parece al viaje más vasto, sustituto de un desplazamiento físico convertido en inútil o casi, con la instantaneidad de los intercambios y las telecomunicaciones. De allí esta generación espontánea de videodiscos, de pantallas interactivas, simulando la visita a los lugares más diversos, ciudades, castillos, museos».[52]

Ontología de la velocidad de la luz, de la luz de la velocidad. Pero también, y simplemente, de la luz, de la visibilidad. *Esse est percipi.* Las estrategias del Poder se cimientan sobre el par visibilidad/invisibilidad. Se hace visible lo que interesa, se hace desvanecer en las tinieblas del no ser lo que no interesa. Como viene poniendo de manifiesto una amplia tradición filosófica contemporánea, los medios de comunicación se encargan de dar luz a lo que beneficia a los interese del Poder, incluso en los casos en los que lo que interesa ni siquiera haya tenido lugar. Es el simulacro, el procedimiento por el cual se producen realidades inexistentes, como analizaremos a continuación de la mano de Baudrillard. La información se ha convertido en un género literario más, en el que la imaginación queda condicionada, única y exclusivamente, por las necesidades políticas del momento y por la sensibilidad del sujeto al que se dirige el mensaje. El sujeto se halla ante una realidad virtual construida desde el Poder mediático, pues, citando a Timothy Leary, «en el siglo XXI, quien controle la pantalla controlará la conciencia».[53]

2.2.3. La realidad como producción

Actualicemos a Marx (y Engels). 1845, *La ideología alemana:* «no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia». Un Marx virtualizado, del siglo XXI, sin renunciar a lo anteriormente escrito, podría redactar lo siguiente: «es la imagen la que determina la realidad y, en ese proceso, construye la conciencia»; o, para decirlo con pala-

52 P. Virilio, *Un paisaje de acontecimientos,* p. 127.
53 Citado en P. Virilio, *La inercia…,* p. 95.

bras de Baudrillard, «la información regula el derecho a la existencia».[54] Nuestra «ontología de la actualidad», como la califica Foucault, viene determinada por los medios de comunicación, pues un altísimo porcentaje de lo que aprehendemos lo hacemos por vía mediática. Es lo que lleva a Juan Cueto a considerar, de una manera un tanto sarcástica, la televisión como «una rama de la ontología».[55]

No cabe duda de que los medios de comunicación realizan un proceso de selección de la información que nos coloca —no puede ser de otro modo— ante una realidad parcial. Bien sea por motivos de índole económico-empresarial, bien de línea editorial, es decir, de posición ideológica, los medios criban la realidad para colocar su foco sobre aquello que pretende iluminar. La iluminación del Ser, de la que habla Sartre en *Verdad y existencia*, adquiere su máxima potencia mediante la práctica de los medios de comunicación de masas: «Así —escribe Sartre—, *conocer* es sacar al Ser de la noche del Ser sin poder llevarlo a la transparencia del para-sí. Conocer es, a pesar de todo, conferir una dimensión de ser al Ser: la luminosidad. La verdad es, pues, cierta dimensión que viene al Ser por la conciencia».[56] *Esse est percipi,* existir es ser percibido, recibir la atención mediática, pasar de la noche del Ser a la iluminación mediática.

Pero esa iluminación mediática, además de proceder de un proceso de selección de la realidad, puede ser el resultado de una construcción mediática. No en vano, como apunta Bourdieu, los medios poseen «efectos de real»,[57] es decir, confieren densidad ontológica a aquello que en ellos aparece. Los medios convierten en real aquello que presentan como real, hasta el punto de que la mera aparición de un suceso en los medios se convierte en argumento suficiente para defender su realidad. Por ello, la aparición mediática se convierte en garantía de existencia. Como dijo una de las participantes en un *reality,* el *Gran Hermano* en su versión española, «no está grabado, no ha sucedido», expresión que, invertida, se convierte en máxima ontológica fundamental de nuestra sociedad mediática: todo lo que aparece (en los medios) es. De ahí que una estrategia habitual de los

54 J. Baudrillard, *La ilusión del fin,* Barcelona, Anagrama, p. 94.
55 J. Cueto, *Pasión catódica,* El País/Aguilar, 1995, p. 57.
56 J. P. Sartre, *Verdad y existencia,* Barcelona, Paidós, 1996, p. 53.
57 P. Bourdieu, *Sur la télévision,* París, Liber, 1996, p. 20.

medios sea la construcción de realidad, lo que se conoce como simulacro. La estrategia del simulacro, magistralmente presentada por Borges y Bioy Casares en un cuento de fecha tan temprana como 1967, y significativamente titulado *Esse est percipi,*[58] supone la presentación en la pantalla del televisor o del ordenador, en las páginas del periódico, de un hecho que no ha sucedido como si realmente hubiera tenido lugar, con el objeto de que sea recibido por los espectadores-lectores como realmente real, pues ello garantizará los efectos previstos. Como escribe Balandier, «la capacidad técnica es tan extraordinaria […] [que] brinda los medios de construir el acontecimiento, de orientar sus significaciones y de atribuirle a su representación universal una autoridad que obtiene de por sí gracias a su cualidad espectacular».[59] Construir el acontecimiento, construir la realidad. Balandier repasa la nómina de simulacros, desde los sucesos de Timisoara, en Rumanía, hasta acontecimientos de la guerra del Golfo, pasando por el golpe de Estado de Yeltsin en Moscú.[60] Pero la nómina de simulacros no deja de crecer, y no rige solo el campo de la política, afecta también al de la economía.

Uno de los orígenes de la crisis económica que se ha producido en el principio del siglo XXI se ha encontrado en las bolsas de valores. La causa hay que buscarla en dos de los *productos*[61] con los que se ha negociado en ellas, los futuros y los tóxicos. Mientras los segundos poseen un carácter ontológico nebuloso, por cuanto son productos, en el sentido anteriormente apuntado, cuyas características se desconocen y que quienes operan con ellos lo hacen confiando en quien se los ofrece, los primeros podrían entrar directamente en la categoría de *simulacros económicos.* Los futuros son productos inexistentes cuya existencia se proyecta para un futuro y en unas determinadas condiciones de rentabilidad pero con los que se opera ya en la actualidad. Es decir, se opera con un producto inexistente que provoca en el mercado, en condiciones normales, los mismos efectos que si

---

58 J. L. Borges, *Obras completas en colaboración,* Barcelona, Emecé, 1997, pp. 360-362.

59 G. Balandier, *El poder en escenas,* p. 161.

60 *Ibidem,* pp. 159-163.

61 Resulta significativo que en el lenguaje de la economía ya haya adquirido carta de naturaleza el concepto de *producto* para referirse a intangibles, a operaciones económicas tras las que no se halla un objeto material.

tuviera existencia actual. La crisis estalla cuando los productos no ofrecen la rentabilidad esperada, como ocurrió con las inversiones de Enron en el mercado energético asiático, o cuando ni siquiera llegan a ser producidos, con lo que no generan ninguna rentabilidad. Cada vez más, nos hallamos ante una economía virtualizada en la que lo que se valoriza, y desvaloriza, son los flujos, las operaciones, los intercambios, muchas veces al margen del valor real de aquello con lo que se transacciona, caso de que el producto exista. La tradicional concepción de la economía como la gestión de bienes y servicios queda desplazada, para convertirse en ejercicio especulativo sobre el vacío ontológico.

Baudrillard radicaliza el análisis al entender que lo real ha sido absolutamente desplazado por lo virtual: «Ya no estamos en la confortable y tradicional acepción filosófica en la que lo virtual era lo que está destinado a convertirse en real y donde se instauraba una dialéctica entre ambos conceptos. Ahora, lo virtual es lo que sustituye a lo real, es su solución final en la medida en que, a un tiempo, consuma el mundo en su realidad definitiva y firma su disolución».[62] Es lo que denomina «crimen perfecto»,[63] un proceso en el que lo real es saturado mediáticamente, convirtiéndose en virtual. Lo virtual se adueña de nuestro ocio, a través de la pantalla del ordenador y sus videojuegos, de los innumerables aparatos que nos proponen, parafraseando a Postman, entretenernos hasta morir,[64] convirtiéndonos en protagonistas de aventuras, de enfrentamientos deportivos. En un futuro no muy lejano, el deporte quedará reservado a los deportistas de elite, mientras que el común de la población, ante la pantalla de sus Wii, hará *como que* juega a tenis o a golf, *simul-ará* que desempeña una actividad deportiva sin necesidad de abandonar su domicilio. Lo virtual coloniza cada vez más espacios de lo real. Sin duda, esa virtualización de nuestro ocio afecta a nuestra percepción del mundo, puede que incluso a nuestros valores, pero se mantiene la conciencia de una cierta irrealidad. Más problemático resulta cuando esa virtualización afecta a la información sobre lo real, pues el sujeto que espera recibir una reproducción de lo acontecido se encuentra, sin conciencia de ello, ante una producción de realidad. De ahí

62 J. Baudrillard, *Contraseñas,* Barcelona, Anagrama, 2002, p. 48.
63 J. Baudrillard, *El crimen perfecto,* Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 149-150.
64 N. Postman, *Divertirse hasta morir,* Badalona, Ediciones de la Tempestad, 1991.

la eficacia política, ideológica, del simulacro, que conduce a la clonación ideológica de las subjetividades: «Parecería que no hay nada que temer de la clonación biológica, pues de todas formas la cultura nos diferencia. La salvación está en el acervo y en la cultura, únicos que pueden salvarnos del infierno de lo Mismo. En realidad, la situación es exactamente inversa. La cultura nos clona y la clonación mental precede de lejos a la clonación biológica. El acervo es lo que actualmente nos clona culturalmente bajo el signo del pensamiento único. Las ideas, la forma de vida, el medio y el contexto cultural son el instrumento más seguro para anular las diferencias innatas. Mediante el sistema de la escuela, los medios de comunicación, la cultura y la información de masas, los seres se convierten en copias idénticas unos de otros. Esta clonación de hecho, la clonación social, la clonación industrial de los hombres y de las cosas, genera el pensamiento biológico del genoma y de la clonación genética, que se limita a sancionar la clonación mental y del comportamiento».[65]

La sociedad posmoderna, como sociedad mediática, se enfrenta a una problemática ontológica inédita. Todas las sociedades han producido ontologías irreales que no coincidían con la materialidad social y natural. Es lo que Nietzsche denominó «trasmundos inventados». La ontología platónica, con su mundo de las ideas, las versiones religiosas medievales de aquella, en las diferentes culturas del Libro, con sus mundos más allá de la vida, inventan geografías ontológicas intangibles y transcendentes que el ser humano puede tomar como referencia pero que sabe que se encuentran más allá de la realidad sensorial. La novedad de nuestros trasmundos mediáticos inventados, los simulacros, es que pertenecen al mundo de lo sensorial y son certificados sensorialmente. Solo un ejercicio de desconfianza, de sospecha ontológica, puede colocarlos entre paréntesis, superar su evidencia sensible. La convivencia con el simulacro, o la vida simulada, es el signo de la ontología posmoderna.

65 J. Baudrillard, *El intercambio imposible,* Madrid, Cátedra, 2000, p. 44.

3
PARA UNA DESCONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA HUMANISTA

3.1. Introducción

Como hemos mencionado más arriba, en su controvertido texto *Normas para el parque humano,* el pensador alemán Peter Sloterdijk establece una asimilación entre lo que denomina sociedades epistolares, aquellas en las que la cultura se asienta sobre la expresión escrita y la escritura, y el humanismo. Sobre esa base, Sloterdijk teoriza el fin de la sociedad humanista como consecuencia del desarrollo de la sociedad mediática y coloca el fin del humanismo en 1945.

Sin embargo, la inmediata posguerra es testigo en Francia de una ingente proliferación de discursos que se autocalifican de humanistas. Desde todo el espectro ideológico, desde comunistas a gaullistas, pasando por quienes, el caso de Sartre y el entorno de la revista *Les Temps Modernes,* pretenden construir una tercera vía frente a ambas cosmovisiones antagónicas, se redactan textos en los que la palabra *humanismo* ocupa un lugar destacado. Sin duda, el más relevante de ellos es el que procede de la conferencia pronunciada por Sartre en 1945 y que se publicó en 1946 bajo el título *El existencialismo es un humanismo*. Michel Tournier rememora esa velada en su obra *El viento paráclito:*

> El 28 de octubre de 1945 Sartre nos convocó. Nos precipitamos a su llamada […]. El mensaje de Sartre se podía encerrar en cuatro palabras: *el existencialismo es un humanismo*. Y nos contó una historia de guisantes en una

> caja de cerillas para ilustrar su pensamiento. Estábamos aterrados. Así pues, nuestro maestro recogía de la basura donde le había enterrado aquel desperdicio que apestaba a sudor y a vida interior, *el Humanismo,* y lo pegaba como suyo a aquella otra noción absurda, el existencialismo. Y todo el mundo aplaudía.[1]

El planteamiento de Sloterdijk parece chocar con la realidad de los hechos, al menos en la Francia de posguerra. No así en Alemania, donde la famosa *Carta sobre el humanismo,* de Heidegger, contestación, a instancia de Beaufret, al mencionado texto de Sartre, afianza una línea nítidamente antihumanista. ¿Podría hablarse, entonces, de una pugna entre el humanismo existencial sartriano y el antihumanismo heideggeriano? Mera apariencia.

En efecto, y como muy bien ha subrayado Bernard-Henri Lévy en su *El siglo de Sartre,* el existencialismo es un antihumanismo, una crítica radical del esencialismo antropológico que caracteriza el humanismo. No de otro modo puede calificarse una filosofia que entiende que el sujeto es un producto efecto de múltiples determinaciones fruto de la situación.

Y entonces, ¿por qué ese interés de Sartre, tan vilipendiado por Tournier, en calificar su filosofía como humanista? Nos atrevemos a aventurar una hipótesis: son los horrores de la guerra y la ocupación los que mueven a la cultura francesa de posguerra a hacer una reivindicación del ser humano, aun en los casos, como el de Sartre, en el que el teorizar se aleja radicalmente de los parámetros humanistas. Hipótesis que también serviría para explicar la diferente posición heideggeriana, quien, voluntariamente en el campo de los verdugos, no se ve arrastrado a una reivindicación de lo humano como efecto de unos horrores que intenta velar a su propia conciencia.

Es decir, que, frente a las apariencias, consideramos plausible la tesis de Sloterdijk de que el final de la Segunda Guerra Mundial supone el fin del discurso humanista y abre la puerta a un siglo de puesta en cuestión del sujeto esencialista hijo de la Modernidad. O, por mejor decir, de una cierta Modernidad, pues es preciso subrayar la presencia de discursos en el seno de esta que erosionan el esencialismo de la tradición cartesiana. Así,

---

1 M. Tournier, *El viento paráclito,* Madrid, Alfaguara, 1994, p. 160.

frente a las teorizaciones de un sujeto constituido desde la línea Descartes-Kant-Hegel, alumbra, entre los siglos XVI y XIX, un pensar anómalo en el que el sujeto se ve sometido al devenir y multiplicidad de los afectos (Spinoza), al flujo de las impresiones (Hume), a la potencia de las mediaciones establecidas por los distintos estados y caracteres del cuerpo (materialistas franceses del XVIII: Holbach, Helvetius y La Mettrie), al conjunto de las relaciones sociales (Marx) o a la incomposibilidad de las diferentes perspectivas subjetivas (Nietzsche). Pues, quizá convenga explicitarlo, del mismo modo que entendemos, y siguiendo aquí especialmente a Boaventura de Sousa Santos, que existen diferentes posiciones dentro del discurso posmoderno, que le llevan a hablar de un posmodernismo de oposición y un posmodernismo entreguista,[2] defendemos que, en sus diferentes campos de teorización, también el del sujeto, la Modernidad se ve atravesada por una multiplicidad de posiciones que, en última instancia, pueden entenderse como expresión de la constante dinámica en la historia del pensar entre un pensamiento constituyente, atento al cambio social e implicado en dinámicas de emancipación, y un pensamiento constituido, aplicado en la defensa del *statu quo*.[3]

Precisamente, nuestro objetivo en este capítulo será el de rastrear el proceso de disolución de ese sujeto a través de los muy diversos discursos filosóficos que surcan Europa desde el final de la guerra a la actualidad. Y para ello plantearemos un corte que permite diferenciar dos momentos: uno en el que diferentes discursos (existencialismo, marxismo crítico y hermenéutica) ponen las bases teóricas para la disolución del sujeto cartesiano sometiéndolo a diferentes mediaciones; y otro que nos atreveremos a calificar de posmoderno y que ancla sus raíces en diversas tradiciones de la segunda mitad del siglo XX, en el que se discute en torno a la anunciada muerte del sujeto pero, según nuestro criterio, para teorizar nuevas formas de subjetividad.

---

2 B. S. Santos, *El milenio huérfano,* Madrid, Trotta, 2005, p. 11.

3 Sobre la dinámica entre pensamiento constituido y pensamiento constituyente, *vid.* J. M. Aragüés, *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota,* Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2002.

3.2. La disolución del humanismo

3.2.1. El embeleso humanista: entre Sartre y Merleau-Ponty

De manera directa o indirecta, los máximos representantes del existencialismo francés, J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty, se aplican en la inmediata posguerra a una defensa de las posiciones humanistas, con las que identifican su pensamiento. Así sucede en la conferencia *El existencialismo es un humanismo,* pronunciada por Sartre en 1945 y publicada en 1946, y en la obra de Merleau-Ponty *Humanismo y terror,* redactada en 1946, publicada por capítulos en *Les Temps Modernes,* y bajo la forma de libro en 1947. Siendo ambas obras coyunturales, la una por responder a la forma conferencia, la otra por ser, en realidad, respuesta a la novela de A. Koestler *Darkness at noon* (traducida al castellano como *El cero y el infinito*), dicho carácter se ve acentuado en la obra de Merleau en la medida en que no ocupará un lugar central en la obra teórica del autor, a diferencia de lo que ha sucedido, por motivos de diferente índole, con la obra de Sartre.

En efecto, *Humanismo y terror* es una obra que responde a un momento histórico y a unas condiciones muy concretas y sus tesis serán abandonadas por Merleau-Ponty con rapidez. El empeño de esta: la defensa del marxismo, y de la URSS, frente a los ataques a la URSS, y al marxismo —entiende Merleau—, por parte de Koestler, un antiguo militante comunista que, en su novela *El cero y el infinito,* redactada entre 1938 y 1940, hace una crítica radical del estalinismo y de la violencia política en la URSS. A pesar de que, con la fundación de *Les Temps Modernes,* Sartre y Merleau pretenden constituir una tercera vía política frente a gaullistas y comunistas, parece como si un reparto de trabajo implícito llevara a Sartre a polemizar con las posiciones comunistas, mientras que Merleau polemiza con las liberales. Pero mientras que Sartre pretende mantener una equidistancia, Merleau no tendrá reparos en hacer una defensa del marxismo y, paralelamente, de la URSS frente a la demagogia liberal. Y en esa defensa del marxismo, el principal argumento es la asimilación de este a un humanismo: «Nuestro papel tal vez no es muy importante, pero es preciso mantenerse en él. Eficaz o no, consiste en aclarar la situación ideológica, en subrayar, más allá de las paradojas y de las contingencias de la historia presente, los verdaderos términos del problema humano, recordar a los marxistas su inspiración humanista,

recordar a las democracias su hipocresía fundamental y mantener intactas, contra las propagandas, las posibilidades que tiene todavía la historia de tornarse clara».[4] Se advierte que Merleau, conocedor de los acontecimientos en la URSS, apunta la necesidad de un cambio de orientación en el actuar de los marxistas, puesto que hay que recordarles «su inspiración humanista», pero todo el texto es una defensa de la URSS; pues, en un ambiente violencia generalizada, «la violencia revolucionaria debe ser preferida porque tiene un porvenir de humanismo».[5] El humanismo aparece, así, como instrumento para la superación de la violencia, de esa violencia que preside el devenir social y que se ha hecho carne, especialmente, en la guerra. Concede Merleau que el libro de Koestler, al abordar la cuestión de la violencia aborda «el problema de nuestro tiempo»,[6] defiende que la guerra ha supuesto la expresión más acabada de dicho problema y entiende que la guerra ha acelerado la necesidad de superación de la violencia. Pero aún no es el tiempo: «La guerra ha gastado tanto los corazones, ha exigido tanta paciencia, tanto valor, prodigó tanto los horrores, gloriosos o no, que los hombres no tienen ni siquiera energía suficiente para mirar la violencia a la cara, para verla allí donde se encuentra. Han deseado tanto alejar, al fin, la presencia de la muerte y volver a la paz que no pueden tolerar el no encontrarse en ella todavía, y una visión un poco franca de la historia es considerada una apología de la violencia».[7] Resulta sutil, y acertado, el análisis de Merleau-Ponty, pues el universo de la violencia va a ser puesto en entredicho en los textos de la posguerra. Y esa puesta en entredicho es lo que se denomina, así lo entendemos nosotros, humanismo. Bien sea un humanismo que debe ser reivindicado de inmediato, como hacen las propuestas liberales, bien sea diferido a un nuevo estadio del proceso histórico, como defiende Merleau. Pero humanismo, en todo caso.

De un mayor fuste teórico resulta la propuesta defendida por Sartre en *El existencialismo es un humanismo.* A ella vamos a acudir para desmontar la pretensión humanista del discurso existencial. A ella y al conjunto de

---

4 M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror,* Buenos Aires, La Pléyade, 1968, p. 228.
5 *Ibidem,* p. 153.
6 *Ibidem,* p. 46.
7 *Ibidem,* p. 36.

la obra del Sartre de los años cuarenta, cuyo carácter anti o ahumanista queremos subrayar.

Merleau ha dejado clara su defensa del humanismo. Sartre no se queda a la zaga cuando, en el título de su conferencia de 1945, asimila existencialismo a humanismo. Ya hemos visto que Michel Tounier, que se contaba entre el público, quedó desconcertado ante la intervención sartriana. Y no es para menos, pues en el que hasta ese momento pudiera calificarse como el texto más popular de Sartre, la novela *La náusea,* publicada en 1938, el autor se había despachado a gusto contra el humanismo. Recordemos el diálogo entre el Autodidacta y Roquentin:

> —Mis amigos son todos los hombres. Cuando voy a la oficina, por la mañana, delante, detrás de mí, hay hombres que van a su trabajo. Los veo; si me atreviera, les sonreiría, pienso que soy socialista, que todos ellos son el objeto de mi vida, de mis esfuerzos, y que todavía no lo saben. Es una fiesta para mí, señor.
>
> Me interroga con la mirada; apruebo meneando la cabeza, pero noto que está un poco decepcionado, que quisiera más entusiasmo. ¿Qué puedo hacer? ¿Es culpa mía si en todo lo que me dice reconozco al vuelo el plagio, la cita; si veo reaparecer, mientras él habla, a todos los humanistas que he conocido? ¡Ay, he conocido tantos! El humanista radical es particularmente amigo de los funcionarios. El humanista llamado «de izquierdas» considera su principal cuidado velar por los valores humanos; no pertenece a ningún partido, porque no quiere traicionar lo humano, pero sus simpatías se inclinan por los humildes; a los humildes consagra su bella cultura clásica. En general es un viudo de hermosos ojos, siempre empañados de lágrimas; llora en los aniversarios. También quiere al gato, al perro, a todos los mamíferos superiores. El escritor comunista ama a los hombres desde el segundo plan quinquenal; castiga porque ama. Púdico como todos los fuertes, sabe ocultar sus sentimientos, pero también, con una mirada, con una inflexión de voz, sabe insinuar tras sus rudas palabras de justiciero una pasión áspera y dulce por sus hermanos. El humanista católico, el rezagado, el benjamín, habla de los hombres con aire maravillado. ¡Qué hermoso cuento de hadas, dice, la más humilde de las vidas, la de un *docker* londinense, la de una aparadora! Ha elegido el humanismo de los ángeles; escribe, para edificación de los ángeles, largas novelas tristes y hermosas que obtienen con frecuencia el Premio Fémina.
>
> Estos son los principales papeles. Pero hay otros, una nube: el filósofo humanista, que se inclina hacia sus camaradas como un hermano mayor, y que conoce sus responsabilidades; el humanista que ama a los hombres tal como son, el que los ama tal como deberían ser, el que quiere salvarlos con su consentimiento y el que los salvará contra ellos mismos, el que quiere crear mitos nuevos y el que se conforma con los antiguos, el que ama en el hombre su muerte, el que ama en el hombre su vida, el humanista jocundo, que siempre tiene una chanza, el humanista sombrío, que se encuentra preferente-

> mente en los velatorios. Todos se odian entre sí en cuanto que individuos, naturalmente, no en cuanto que hombres.[8]

¿Es preciso añadir algo más para patentizar la crítica sartriana al humanismo? La contundencia del texto exime de cualquier glosa. Acaso pudiera entenderse que lo expresado en la novela no encaja con los textos filosóficos del mismo periodo. No es el caso.

Es en 1940, el 22 de julio más exactamente, cuando, en una carta a Simone de Beauvoir, el Castor, Sartre le comunica: «he comenzado un tratado de metafísica»:[9] *El ser y la nada*, que es, sin ninguna duda, la gran obra filosófica del primer Sartre. La teorización en torno a la subjetividad que podemos encontrar en ella se aleja de los parámetros esencialistas exigibles en un discurso humanista. Puede decirse que son cuatro los elementos constituyentes de la subjetividad tal como la teoriza Sartre en *El ser y la nada:* libertad, situación, proyecto y otro. Nos encontramos ante una subjetividad radicalmente libre, situada en el mundo y moldeada por un proyecto cuyo cumplimiento se ve interferido por la presencia de otras subjetividades. Partiendo de la *facticidad* de la libertad, es decir, del hecho de «no poder no ser libre»,[10] de que «estamos condenados a ser libres»,[11] de que la libertad se constituye en «la textura de mi ser»,[12] Sartre concederá privilegio a la situación como constituyente responsable de la específica caracterización de la subjetividad, pues la situación expresa «la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo, en tanto que ese *datum,* que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella salvo como *ya iluminado* por el fin elegido».[13] No vamos a entrar a discutir las posibles incongruencias del texto sartriano al pasar en pocas líneas de una explicitación de la necesidad de la libertad («no poder no ser libre») a una la matización de esta mediante la contingencia situacional, pero sí nos interesa subrayar esa referencia al «fin elegido» como iluminador del mundo, de la realidad. Pues, de hecho, entendemos que es el proyecto quien recor-

---

8 J. P. Sartre, *La náusea,* Madrid, Alianza, 1981, pp. 150-151.
9 J. P. Sartre, *Cartas al Castor. II,* Barcelona, Edhasa, 1986, p. 308.
10 J. P. Sartre, *El ser y la nada,* Madrid, Alianza, 1984, p. 511.
11 *Ibidem,* p. 510.
12 *Ibidem,* p. 465.
13 *Ibidem,* p. 512.

ta la situación, y sus estructuras, sobre el fondo del mundo. Así, «solo a la luz del fin cobra significación mi sitio»,[14] y «la significación del pasado está en estrecha dependencia de mi proyecto presente»,[15] a lo que añade que el «*Umwelt* no puede descubrirse sino en los límites de un libre proyecto, es decir, de la elección de los fines que soy».[16] para finalizar argumentando que «vivir en un mundo infestado por mi prójimo no es solamente poder encontrarme con el Otro a cada vuelta del camino, sino también hallarme comprometido en un mundo cuyos complejos-utensilios pueden tener una significación que nos les ha sido primeramente conferida por mi libre proyecto».[17] Es decir, excepto, por motivos evidentes, la muerte, los demás constituyentes de la estructura de la situación —sitio, pasado, entornos y prójimo— vienen condicionados por el proyecto subjetivo, deben ser leídos a la luz de este. Y, tal como se pregunta Bernard-Henri Lévy, «¿cómo tendría "esencia" un "proyecto"?».[18] La subjetividad queda constituida por un proyecto individual que la singulariza y distingue del resto de subjetividades, lo que impide cualquier pretensión universalista de raíz humanista.

A no ser que ese proyecto no fuera propio y diferencial, sino compartido por todas las subjetividades. Y, ciertamente, existe esa posible lectura de *El ser y la nada* en la que las subjetividades comparten un mismo proyecto: la apropiación del mundo. Pero la referencia a esta lectura no implica ningún cambio en la valoración del discurso sartriano como un discurso antihumanista, pues el proyecto de apropiación del mundo desdice del humanismo en dos direcciones. Por un lado, porque implica un enfrentamiento entre las subjetividades, el hobbesianismo sartriano del que habló Aron,[19] y que convierte la realidad en un universo de violencia generalizada; por otro, porque se produce una voluntad de cosificación del Otro, de privación de su carácter de sujeto. Anverso y reverso de la moneda. Una única conciencia dominante en un universo cosificado. De modo que, si la naturaleza humana común debe ser remitida al deseo de apropiación del mundo, se imposibilita el proyecto humanista y se entroniza la violencia.

---

14 *Ibidem,* p. 517.
15 *Ibidem,* p. 523.
16 *Ibidem,* p. 529.
17 *Ibidem,* p. 534.
18 B. H. Lévy, *Le siècle de Sartre,* París, Grasset, 2000, p. 241.
19 R. Aron, *Historia y dialéctica de la violencia,* Caracas, Monte Ávila, 1975.

Como dirá Garcin, protagonista de la obra de teatro *A puerta cerrada*, de 1943, el mismo año de la publicación de *El ser y la nada,* «el infierno son los otros»,[20] ante los que solo cabe el dominio o el sometimiento.

Nada que haga pensar, por tanto, en una variación de la posición de Sartre respecto del humanismo. No existe deriva entre *La náusea* y *El ser y la nada,* al menos en lo que compete a la valoración del humanismo. Pudiera entenderse, entonces, que es en la propia conferencia de 1945, en *El existencialismo es un humanismo,* donde pudiera hallarse la clave que nos colocara en la senda de un Sartre humanista. Nada más lejos de la realidad.

No cabe ninguna duda de que el texto en cuestión supone una reivindicación del concepto humanismo. El mismo título lo atestigua, pero también hay pasajes de la conferencia en los que Sartre se aplica a una defensa del humanismo existencial. Veamos cómo lo define el autor:

> Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines transcendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino con relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la transcendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido en que Dios es transcendente, sino en el sentido de rebasamiento— y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo, sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá sobre sí mismo.[21]

Nos hallamos por lo tanto ante una, cuando menos, original concepción del humanismo, en la que este se entiende exclusivamente como la voluntad de rebasamiento, de transcendencia del ser humano. Ser humano es querer ir más allá de lo que se es, la convicción de ser un ser en contante construcción, no en vano repetirá en numerosos pasajes del texto que la existencia precede a la esencia. Una esencia que, podríamos decir, escapa constantemente a sí misma, pues no es posible su consolidación como

---

20 J. P. Sartre, *A puerta cerrada,* Madrid, Alianza, 1981, p. 135.
21 J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo,* Barcelona, Orbis, 1984, pp. 99-100.

consecuencia del incesante devenir vital del sujeto. Pero ¿acaso es posible entender que esa común voluntad de transcendencia de la subjetividad pueda ser identificada como humanismo? No lo creemos.

Existe una presencia innominada que sobrevuela constantemente la conferencia sartriana: Nietzsche. Y más concretamente, su idea de la muerte de Dios. Sartre va a hacer palanca en esa idea nietzschiana para desmontar cualquier posibilidad de esencialismo en la teorización de la subjetividad. La muerte de Dios implica la muerte de la naturaleza humana: «Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla». A lo que añadirá unas páginas más adelante: «Dostoievsky escribe: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido". Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse […]. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad».[22] Esa libertad derivada de la inesencialidad humana coloca al sujeto en la perspectiva de elegirse a sí mismo, de construirse en función, como decíamos anteriormente, de un fin, de un proyecto. El sujeto es elección, elección situada histórica y socialmente, pero elección al fin y al cabo. Una elección que nace de la subjetividad del proyecto, pues «el hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente».[23] Es cierto que Sartre pretende argumentar que, al elegirnos, elegimos a la humanidad en su conjunto,[24] pero, por mucho que esto fuera así, también lo es que esa elección diferencial puede producir como resultado elecciones incomposibles que impliquen el enfrentamiento entre las subjetividades o, cuando menos, visiones diferenciadas del mundo. Porque Sartre, anticipando una de las posiciones que defenderá poco más tarde en sus *Cahiers pour une morale,* sostiene que, desde su libertad, la subjetividad debe respe-

22 *Ibidem,* pp. 60, 68.
23 *Ibidem,* p. 61.
24 «Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser» (*ibidem,* p. 62).

tar la libertad ajena, y también, por tanto, su proyecto, lo que, como veremos, tiene muy problemáticas implicaciones éticas y políticas, como el mismo Sartre se ocupará en señalar. En resumidas cuentas, que esa elección de humanidad que hace la subjetividad al elegirse a sí misma, en esa búsqueda de transcendencia que caracteriza el *humanismo* sartriano puede desembocar en cosmovisiones antagónicas que no parecen convenir a un proyecto humanista. No es de recibo, por tanto, que esa apelación a la transcendencia de la subjetividad en un proyecto de deriva subjetiva pueda justificar la calificación del existencialismo como un humanismo. Máxime cuando uno de los caracteres definidores del humanismo, la concreción de una común naturaleza humana, es negada de modo taxativo por una teorización, la sartriana, que en esto se quiere heredera de la nietzschiana muerte de Dios.

Que la reivindicación del humanismo en Sartre es una cuestión coyuntural, sin asiento filosófico en su teorizar y fruto del deseo de superar el universo de la violencia que había dominado Europa en los años treinta y cuarenta, es una cuestión que puede ser defendida acudiendo al análisis de un texto del mismo entorno cronológico, aunque permaneciera sin publicar hasta varias años después de la muerte de su autor. Nos referimos a los *Cuadernos para una moral*, redactados entre 1947 y 1948, es decir, solo un año después de la publicación de *El existencialismo es un humanismo.* Obra compleja, en la que se mezclan tres diferentes posiciones teóricas,[25] en ella se pueden encontrar suficientes argumentos, filosóficos y vitales, para comprender el «rapto» que llevó a Sartre a reivindicar el humanismo y a nosotros a poner en cuestión dicha reivindicación.

En dicho texto nos encontramos con un Sartre vacilante, que busca la adecuación de sus posiciones filosóficas a la práctica política que ya había iniciado al estallar la guerra. Pues el Sartre que en los años treinta se había manifestado como alejado de cualquier compromiso político o social, el que había desarrollado su teoría del «hombre solo», el *homme seul,* base de un individualismo radical, verá cómo la guerra modifica su estar en

25 Sobre los *Cahiers pour une morale,* y en general sobre los póstumos sartrianos, *vid.* J. M. Aragüés, *Sartre en la encrucijada. Los escritos póstumos de los años 40,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, y J. M. Aragüés, *El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J. P. Sartre,* Zaragoza, Mira, 1995.

el mundo y, paralelamente, su visión de la realidad. Quizá no sea una mera anécdota que, al regresar a sus clases del instituto tras la breve estancia en un campo de concentración, encargara a sus alumnos una redacción con un tema muy preciso: el arrepentimiento. En esa voluntad de ajuste del texto a la práctica, Sartre se aplicará a la redacción de una obra que se convierte, en palabras de Pierre Verstraeten, en un «banco de pruebas»[26] en el que se amalgaman diversas propuestas teóricas, tres nada menos. Hecho este que quizá explica la no publicación de la obra hasta la muerte del autor.

En un principio concebida como desarrollo en el ámbito moral de *El ser y la nada* —no en vano el ensayo de ontología fenomenológica se clausura con el compromiso de redacción de una obra dedicada a la moral—,[27] los *Cuadernos* se aplican en un primer momento a desarrollar posiciones de un individualismo radical que desembocan, como ya ocurriera en la obra del 43, en un enfrentamiento intersubjetivo. La violencia es la seña de identidad de un discurso en el que las subjetividades, desde su individualidad, comparten el común proyecto de apropiación del mundo. Nada que no se hubiera dicho en *El ser y la nada.* Pero sin embargo… Sin embargo, la referencia a la violencia posee un sabor muy diferente en la Europa que ha sido testigo de la guerra y los horrores del nazismo. Si, en 1943, *El ser y la nada* ya sonaba discordante con las posiciones político-sociales de Sartre, la reproducción de sus tesis en 1947-1948 carece de anclaje en la visión del mundo de Sartre y en los aires que se respiran tras finalizar el conflicto. Una vez alcanzada la victoria sobre el nazismo y el fascismo, se anhela un horizonte de paz, de encuentro, de humanidad. Es por ello por lo que, en los *Cuadernos,* la violencia, que forma parte de lo que hemos denominado en otro lugar *primera línea teórica,* inherente al desarrollo de las posiciones teóricas herederas de *El ser y la nada*, adquiere un carácter negativo. No de otro modo puede entenderse su caracterización como «una meditación de la muerte»,[28] la referencia al violento como un «intransigente»[29] en la medida en que rechaza toda posibilidad de componerse con el otro y preferirá la muerte antes que el fracaso en su objeti-

26 P. Verstraeten, «Sartre et Hegel», *Les Temps Modernes,* 539 (1991, París), p. 132.
27 J. P. Sartre, *El ser y la nada,* p. 648.
28 J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale,* París, Gallimard, 1983, p. 182.
29 *Ibidem,* p. 182.

vo de apropiación de la realidad. «La violencia —escribe Sartre— es operación en el mundo; por consiguiente, apropiación del mundo. Pero apropiación por destrucción. Es decir, el objeto me pertenece en su deslizamiento del ser a la nada si esta nada es provocada por mí».[30] Es difícil no imaginar qué cercanos ejemplos históricos poblarían la cabeza de Sartre al redactar estas frases. Y el malestar que dicha cercanía pudiera provocar en nuestro autor. Y es precisamente ese malestar ante la violencia, un malestar compartido con buena parte de quienes fueron testigos y protagonistas de aquellos años de la historia de Europa, el que lleva a Sartre a alejarse del universo de la violencia. Y a una reivindicación de lo humano, bajo el concepto de humanismo, que, como ya hemos dicho, no posee asiento teórico en el texto sartriano.

Y no lo posee porque el texto sartriano se aleja de cualquier esencialismo. La propia conferencia del 46 anticipa, lo hemos dicho, la que hemos denominado *segunda línea* de los *Cuadernos para una moral.* En ella se parte de la especificidad de cada subjetividad, de la existencia de tantas situaciones y proyectos como subjetividades, de la ausencia de una común naturaleza humana, pues es la existencia individual la que nos construye como sujetos. Desde esta perspectiva, y en su ansia de superación de la violencia, Sartre planteará la necesidad de reconocimiento de esa pluralidad, hará una reivindicación de la diferencia para la que solo se le ocurre un planteamiento ético: la aceptación de todo fin, de todo proyecto: «todo fin tiene valor»,[31] escribe Sartre, y, por ello, las subjetividades deberán aplicarse a una práctica de colaboración y ayuda mutua. El reconocimiento, o, por mejor decir, la reivindicación de esta destotalización, nos coloca nuevamente en una posición de distancia con el humanismo, aunque en este caso hayamos superado el universo de la violencia. Aunque quizá ni siquiera eso sea del todo cierto, pues con que una subjetividad se niegue a esa dinámica de aceptación de los fines ajenos, con que algún sujeto continúe manteniendo como fin propio la apropiación de la realidad, la destrucción de «la diversidad en la superficie del Ser»,[32] la propuesta sartriana estalla por los aires. Solo una conversión de todos a la moral, algo que Sartre con-

30 *Ibidem.*
31 *Ibidem,* p. 286.
32 *Ibidem,* p. 194.

sidera altamente improbable,[33] permitiría el éxito de la propuesta de destotalización. Será esa convicción de la imposibilidad de una tal conversión lo que llevará a Sartre a dar todavía un paso más allá, buscando una manera de ajustar y componer la práctica de las subjetividades. Solo recurriendo a un exterior común, a una situación compartida, se podrá transcender las diferencias ontológicas de los sujetos. Es la «tercera línea» de los *Cuadernos,* que parece anticipar el universo de la *Crítica de la razón dialéctica.*

Ninguna de las posiciones teóricas del Sartre de los años cuarenta, ni siquiera esta última, pues no cabe hablar de una situación universal de los sujetos, justifica la calificación del existencialismo como un humanismo. Solo el horror de la guerra, el deseo de superar la violencia, permite entender el rapto sartriano, su embeleso con una doctrina, el humanismo, que, tras la muerte de Dios, se convierte en una doctrina imposible. Pues ya Stirner advirtió del carácter teológico, en última instancia, de todo humanismo.

3.2.2. El doble movimiento de la antropología hermenéutica

A pesar de que la pretensión de Vattimo de que la hermenéutica y, por lo tanto, Gadamer, como su representante por excelencia, se hubieran convertido en la koiné filosófica contemporánea, no deja de ser una evidente exageración, no cabe duda del peso que el discurso hermenéutico llegó a alcanzar en fechas no muy lejanas. Quizá su principal mérito resida en su capacidad de refundir elementos procedentes de diversas tradiciones y en concederles, incluso, una mayor operatividad de la que disfrutaban en su origen. En este sentido entendemos que puede ser leída la sentencia habermasiana que convierte a Gadamer en «urbanizador de la provincia heideggeriana»,[34] cuyo modelo salvaje de desarrollo apremiaba la intervención cautelar y terapéutica de un plan de ordenación urbana. Pero en Gadamer, y en su hermenéutica, podemos encontrar trazos de polémicas que surcaron a la filosofía de finales del XIX y comienzos del XX, así como intervención en problemáticas abordadas por otros discursos contemporáneos.

---

33 *Ibidem,* pp. 54-55.

34 H. G. Gadamer y J. Habermas, *Das Erbe Hegels (Zwei Reden aus Anlass des Hegels-Preises),* Fráncfort, Suhrkamp, 1979.

Manuel Cruz subraya que la hermenéutica gadameriana es el resultado de tres polémicas.[35] En primer lugar, la que, en torno a los conceptos de tradición y prejuicio, enfrenta a la Ilustración y el Romanticismo, y cuyos ecos todavía restallan en los inicios del siglo xx; en segundo, la que opone a finales del xix a Dilthey y al positivismo sobre la pretensión de las ciencias naturales de convertirse en modelo metodológico para el conjunto del saber; en tercer lugar, la que, en las décadas iniciales del siglo xx, distancia a quienes, los neokantianos, defienden una filosofía de marcado carácter epistemológico, de quienes, especialmente Heidegger, desarrollan un pensar atento a las múltiples dimensiones de lo humano. Pero es el hilo heideggeriano, depurado de sus torsiones más místicas y poéticas, el que estirará con especial énfasis Gadamer, quien, no en vano, había acudido a Friburgo en 1923 para colocarse bajo el magisterio del futuro autor de *Ser y tiempo.* Y fue allí donde escuchó las lecciones de Heidegger sobre «Hermenéutica y facticidad».[36] Tres son los elementos fundamentales que Gadamer toma de Heidegger, aunque todos ellos resulten remodelados dentro del sistema gadameriano: la consideración del Ser como evento, la atención a la mortalidad y finitud humanas y la centralidad del lenguaje. Podría decirse que los dos primeros constituyen el marco descriptivo y problemático de la hermenéutica, mientras que el tercero se convierte en el instrumento de superación de esa problematicidad.

3.2.2.1. Prejuicio y tradición como constituyentes de la subjetividad en Gadamer

Tanto en lo ontológico como en lo antropológico, el hilo heideggeriano constituye la base sobre la que se enrolla la madeja gadameriana. La idea del Ser como evento que acontece, como incesante manifestación de lo que es, es recogida por Gadamer con la misma decisión con la que subrayará, también, el topos heideggeriano de la mortalidad humana. La realidad pierde su condición de sustrato inmutable para aparecer moldeada en su devenir histórico. El Ser es su aparecer, un aparecer sometido, además, a la aprehensión de una subjetividad finita, mortal, limitada, e instalada en un

35 M. Cruz, *La filosofía contemporánea,* Madrid, Taurus, 2002.
36 J. Grondin, *Introducción a Gadamer,* Friburgo, Herder, 2003, p. 24.

horizonte concreto. Como apunta Ricœur,[37] no existe la posibilidad de sobrevuelo, de percepción objetiva de lo real, pues ha sido desconstruido por su propio devenir y acontecer y por la recepción particular que de ello realiza la subjetividad. Pues la subjetividad gadameriana se halla sometida a una doble mediación, la de los prejuicios que la constituyen y la de la tradición en la que se inserta.

Como decíamos con anterioridad, Gadamer es deudor de la polémica entre Ilustración y Romanticismo a propósito del prejuicio. Frente a la reivindicación romántica del prejuicio y la condena ilustrada, Gadamer opta por la vía del reconocimiento. El prejuicio es ineliminable, es constitutivo de la subjetividad, pues *«los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser»*.[38] Realidad histórica, es decir, efecto de un contexto social, cultural, concreto, que se imprime en la subjetividad: «En realidad —escribe Gadamer— no es la historia la que nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos».[39] A lo que añade, con contundencia y belleza: «La lente de la subjetividad es un espejo deformante».[40] Familia, sociedad, Estado, como si la tesis sexta de Marx volviera a salir a nuestro encuentro, ahora bañada de hermenéutica, para arrasar nuevamente con la pretensión ilustrada de un inmaculado sujeto trascendental.

Pero con el reconocimiento del prejuicio como constitutivo de la subjetividad no se pone en cuestión exclusivamente la tradición ilustrada del filosofar, sino que se va más allá, para proceder a la crítica de toda filosofía del método, tan cara a la Modernidad. Desde Descartes y Bacon, la búsqueda de un método que se convierta en procedimiento adecuado de acceso a la verdad es una constante en la filosofía occidental. Gadamer entiende que la vía metodológica implica una concepción esencialista de la subjetividad en la que esta pudiera verse libre de todo constituyente ajeno a esa supuesta esencia, de todo prejuicio. Sin embargo, la elección del mé-

37 P. Ricœur, *Historia y narratividad,* Barcelona, Paidós, 1999.
38 H. G. Gadamer, *Verdad y método. I,* Salamanca, Sígueme, 1993, p. 344.
39 *Ibidem*.
40 *Ibidem.*

todo supone ya de por sí una apuesta, un posicionamiento de la subjetividad, la ubicación en el seno de, por decirlo con palabras de Deleuze, una determinada «imagen dogmática del pensamiento».[41] «El método presupone que nos encontramos ya dentro del juego y no en un punto de vista neutral»,[42] escribe Gadamer, subrayando la imposible neutralidad de la subjetividad. Neutralidad que viene imposibilitada, entre otras cuestiones, por la opacidad de la subjetividad ante sí misma, pues el ideal de autotransparencia también se le revela a Gadamer como un mito.

La dimensión histórica de la hermenéutica gadameriana, que queda patente en *Verdad y método* por el reconocimiento de la deuda con historiadores como Droysen o Ranke,[43] se explicita en la cuestión de la subjetividad con la referencia a la tradición. Si la subjetividad está constituida por sus prejuicios, estos se hallan condicionados por la tradición en la que se inserta la subjetividad. Es lo que Gadamer denomina *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, o «conciencia de la determinación histórica». El sujeto está moldeado por la tradición, la conciencia se ve «obrada» por la historia y no existe la posibilidad de que la subjetividad se desprenda de esa determinación histórica y cultural. Gadamer reprocha al historicismo la ingenuidad que subyace a la pretensión de que la subjetividad sea capaz de abandonar su conciencia histórica para penetrar en la conciencia de otra época. La subjetividad percibe la realidad, y la historia, con los ojos de su momento histórico concreto. Ello implica un inagotabilidad de lo que los textos y las realidades tienen por decir, pues siempre dirán algo nuevo, no por sí mismos, sino por lo que se les hace decir: «Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto tal como este se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representa el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el

41 G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1986, p. 146.
42 H. G. Gadamer, *El origen de la filosofía occidental,* Barcelona, Paidós, 1995, p. 18.
43 H. G. Gadamer, *Verdad…,* pp. 260-277.

todo del proceso histórico».[44] A lo que añade unas líneas más abajo: «El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente, sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es, a su vez, siempre productivo».[45] Y lo dicho para el texto vale también para cualquier componente de la realidad y para la realidad en su conjunto. Toda mirada es interpretativa, «situada» histórica y socialmente. La subjetividad lee su mundo, su historia, su cultura, desde su «situación hermenéutica», concepto de innegables reminiscencias sartrianas:[46] «Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad».[47] La historia tiene como efecto la ubicación de la subjetividad en una determinada situación hermenéutica, en un horizonte de lectura del mundo: es lo que Gadamer denomina «historia efectual»: «La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica […]. Al concepto de situación le pertenece esencialmente en concepto de *horizonte.* Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto».[48] Para Gadamer, la visibilidad —y enunciabilidad— de lo real queda sometida al horizonte de la subjetividad, con lo que esta, en la individualidad de su situación, se convierte en mediación privilegiada en la lectura de la realidad. No hay realidad objetiva, sino que lo que acontece es visibilizado, o no, por la subjetividad. Desembocamos en un círculo hermenéutico en el que la subjetividad es constituida por lo real y lo real es leído por la subjetividad. De ahí la regla hermenéutica fundamental: «comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo».[49]

---

44 *Ibidem,* p. 366.
45 *Ibidem.*
46 Sobre la relación con Sartre, *vid.* H. G. Gadamer, *El giro hermenéutico,* Madrid, Cátedra, 1998.
47 H. G. Gadamer, *Verdad…,* p. 371.
48 *Ibidem,* p. 372.
49 *Ibidem,* p. 360.

La subjetividad se manifiesta en Gadamer como mirada específica sobre la realidad, como mirada diferente constituida por los prejuicios y la tradición, como horizonte de lectura del mundo.

3.2.3. Marxismo crítico y teoría de la subjetividad

3.2.3.1. El marxismo crítico: una caracterización

El primer esfuerzo de este capítulo debe dirigirse a precisar qué entendemos por marxismo crítico. Es un esfuerzo necesario, pues si algo caracteriza al que, por oposición, calificaremos como marxismo dogmático es la relegación por su parte del tema de la subjetividad.

No cabe duda de la pluralidad de los marxismos que genera la teoría de Marx. Agotar su nómina resultaría ciertamente complicado, pues en muchos casos el archivo marxista se acrisola con otros discursos de la época, como puede ser el caso del existencialismo, estructuralismo, neokantismo, o la filosofía analítica, entre otros. Sin embargo, no es esa pluralidad de escuelas la que nos interesa analizar, sino la existencia de una línea divisoria que separa un marxismo crítico, atento a los devenires sociales, abierto a nuevas influencias, consciente de su carácter histórico y social, empeñado en una incesante transformación de lo real, de otro marxismo dogmático, preocupado por su institución como discurso acabado, cerrado, vehículo de expresión y defensa del poder establecido y carente de capacidad crítica. Pensamiento constituyente frente a pensamiento constituido,[50] marxismo constituyente frente a marxismo constituido, pues el marxismo no escapa a esa dialéctica del pensar en la que discursos que nacen como discursos críticos, acráticos, por utilizar la terminología de R. Barthes, acaban por convertirse en discursos encráticos, de poder. Es más, buena parte de la historia del marxismo en el siglo xx puede entenderse como la de la oposición entre el marxismo dogmático, que emana directamente de las necesidades del poder soviético y de los partidos comunistas oficiales, y el marxismo crítico, que reivindica un pensar ajeno a los intereses coyunturales de la Revolución y la URSS.

Dentro de ese marxismo crítico, que P. Anderson denominó «marxismo occidental», existe una línea, que nace en los años veinte con Karl

50 Para la caracterización de ambos conceptos, *vid.* J. M. Aragüés, *Líneas de fuga…*

Korsch y Gyorgy Lukács, en la que el tema de la subjetividad adquiere una notable relevancia. No defendemos, no se entienda así, que todo el marxismo crítico hace suyo el tema de la subjetividad, pero sí que esta temática aparece en algunos de sus autores, frente a su olvido en el marxismo dogmático, quien la «disuelve en un baño de ácido sulfúrico», tal como escribe Sartre.

El tema de la subjetividad hunde sus raíces en la obra de Marx. Baste recordar el enunciado de la tesis sexta sobre Feuerbach, en la que Marx establece que «la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales».[51] Texto fundamental que nos anuncia una concepción plural de la subjetividad, alejada del esencialismo, pues esta queda sometida a la pluralidad de las mediaciones que la afectan. A pesar del «obstáculo epistemológico», tal como lo ha definido Althusser, que supone la utilización del concepto *esencia,* la determinación de esta por las relaciones sociales hace de ella un constructo en constante deriva, lo que nos coloca, tal como pretendíamos, en la senda de crítica del humanismo. La publicación en 1932 por parte del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, donde trabajaba Lukács, dirigido por Ryazanov, de dos textos capitales en la producción de Marx, *Los manuscritos de economía y filosofía de 1844,* también conocidos como *Manuscritos de París,* y *La ideología alemana,* obra redactada con Engels en 1845, van a abundar en la presencia del tema de la subjetividad en Marx.

No cabe duda de que son los nombres de Lukács y Korsch quienes se erigen, en cualquier caso, en impulso fundamental de un marxismo crítico y atento al tema de la subjetividad. Ambos autores, desde su militancia comunista, son críticos con la Segunda y Tercera Internacional por colocar el discurso de Marx al servicio de intereses políticos coyunturales. Las críticas más duras se dirigen a los planteamientos socialdemócratas de la Segunda Internacional, pero, especialmente en Korsch, también se apuntan críticas a la Internacional Comunista.

Desde una perspectiva teórica, en las obras centrales de ambos autores en los años veinte, *Historia y consciencia de clase,* de Lukács, y *Marxismo y filosofía,* de Korsch, podemos encontrar elementos de crítica a la dogmati-

51 K. Marx, «Tesis…», p. 432.

zación del marxismo, a su petrificación como un cuerpo cerrado y completo. Es preciso subrayar, de este modo, un elemento fundamental en el planteamiento de ambos autores: la comprensión del marxismo como un discurso no cerrado, sino que deriva históricamente como consecuencia del cambio en las condiciones sociales. Como argumenta decididamente Lukács, «en cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*».[52] La dialéctica, como método del marxismo, pasa a ocupar un lugar central tanto en Korsch como en Lukács, gracias, entre otras cuestiones, a la común reivindicación crítica de Hegel. Son numerosos los pasajes de ambos autores en los que se menciona la necesidad, frente a la dogmatización de los discursos oficiales, de aplicar el marxismo a sí mismo. Así lo plantea Lukács en el prólogo a la primera edición de *Historia y conciencia de clase,* redactado en 1922: «Nuestros objetivos están, por el contrario, determinados por la idea de que *finalmente* se ha hallado en la doctrina y el método de Marx el *método adecuado* para el conocimiento de la sociedad y la historia. Este método es histórico en su más íntima naturaleza. Por eso se entiende, sin más, que ha de ser constantemente aplicado a sí mismo, y esto constituye uno de los puntos esenciales de los presentes artículos»;[53] Korsch, en *Marxismo y filosofía*, tercia abogando por la «*aplicación de la concepción histórica materialista a la misma concepción histórica materialista*».[54]

En *Historia y conciencia de clase* encontramos otro elemento fundamental para romper con la petrificación del discurso marxista, cual es la importancia concedida por Lukács a la cuestión de las mediaciones. Tanto la Segunda como la Primera Internacional habían convertido lo económico en el elemento fundamental de la teoría y la praxis marxista. La Segunda Internacional, mediante una teorización de carácter rígidamente mecanicista que algunos autores achacan, especialmente, a la influencia de Engels; la Tercera Internacional, la Revolución rusa en concreto, al cifrar la consecución de una nueva sociedad en la aceleración del desarrollo económico y estructural. Frente a estas posiciones, Lukács considera la economía como un «determinante determinado», es decir, no como el único vector que rige el proceso histórico, aunque sí como el fundamental. Sin embar-

52 G. Lukács, *Historia y consciencia de clase. I,* Barcelona, Orbis, 1984, p. 45.
53 *Ibidem,* p. 40.
54 K. Korsch, *Marxismo y filosofía,* Barcelona, Ariel, 1978, p. 36.

go, la matización lukacsiana adquiere una tremenda importancia por cuanto abre la puerta a la consideración de nuevos factores del proceso histórico, aunque se les adjudique un papel subordinado. Es así como debe entenderse la relevancia que adquiere en *Historia y conciencia de clase* la categoría hegeliana de totalidad. Lukács entiende que la realidad debe entenderse como una totalidad de la que hay que conocer todos los elementos constituyentes para evaluar su influencia en el devenir histórico. Y entre esos constituyentes de la totalidad, Lukács otorgará una importancia especial a la subjetividad, a la conciencia subjetiva, como geografía de la práctica política. No en vano, Sacristán calificó el marxismo de Lukács como el marxismo «de la subjetividad y el método».[55]

La posición de Lukács y Korsch tendrá consecuencias inmediatas en el seno de la dogmatizada Tercera Internacional. En 1924, Zinoviev publicará en *Pravda*, órgano oficial del Partido Comunista de la URSS, la condena oficial de las obras de Korsch y Lukács, una condena que se complementará con la expulsión de Korsch del partido en 1926 y la exigencia de una autocrítica por parte de Lukács en 1929, tras la publicación de sus tesis Blum, en las que se anticipaba la política de frente popular. Lukács abandonará la actividad política y se refugiará en la investigación más alejada de lo social. Sin embargo, la semilla de un marxismo crítico comenzaba a germinar.

A continuación, vamos a analizar las que se constituyen en las dos vías principales del acceso al tema de la subjetividad por parte del marxismo crítico, la cuestión de las mediaciones y el psicoanálisis.

3.2.3.2. La cuestión de las mediaciones

Uno de los elementos caracterizadores de la filosofía materialista a lo largo de la historia es su atención al tema de las mediaciones como constituyentes de la subjetividad. Tras una primera aproximación por parte de los sofistas, en la filosofía moderna corresponde a los materialistas franceses del XVIII haber colocado dicha cuestión en el centro de la reflexión filosófica. Pero no cabe duda de que es Marx, con su atención al papel de las

55 M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo,* Barcelona, Icaria, 1983, p. 234.

clases en la constitución de los discursos, quien pone las bases para una teoría materialista de la subjetividad. Máxime cuando su ya glosada tesis sexta sobre Feuerbach, lejos de un determinismo de clase, como algunos han querido ver en el autor de *El capital,* multiplica las mediaciones que afectan a la subjetividad al entender que «la esencia humana es el conjunto de sus relaciones sociales». La propuesta de Marx es recogida en su plenitud en el seno del marxismo crítico por dos autores: Lukács y Sartre.

Lukács y Sartre. Sartre y Lukács. Dos nombres sobre los que pivota una buena parte de la filosofía marxista del siglo xx y que ejemplifican de manera diáfana los avatares del marxismo. A pesar de la diferencia de sus periplos vitales, o quizá, precisamente, gracias a esto, nadie como ellos dos puede servir para explicar las tensiones entre marxismo dogmático y marxismo crítico. Pues si Sartre sufrió las iras del marxismo oficialista en Francia, Lukács se vio compelido a convertirse en perro guardián del poder soviético, sin por ello renunciar a sus posiciones filosóficas de fondo. La acerada polémica que les enfrenta a finales de los años cuarenta, síntoma de los gélidos aires de la guerra fría,[56] sirve, paradójicamente, para explicitar los elementos de coincidencia entre ambos autores. Y uno de esos puntos es la cuestión de las mediaciones y el tema de la subjetividad.

Ya hemos subrayado que la gran obra del primer Lukács, *Historia y consciencia de clase,* que data de fecha tan temprana como 1923, supone el inicio de la reivindicación del tema de la subjetividad en el seno del marxismo. Así lo indica el propio Lukács en un prólogo que redacta en Budapest en 1967 para la reedición de la obra: «Mi libro adopta en esta cuestión una actitud muy resuelta: la naturaleza, se afirma en varios pasos, es una categoría social y la concepción general del libro tiende a afirmar que solo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella tiene importancia filosófica».[57] Existe una continuidad en la obra de Lukács en la denuncia del economicismo, del mecanicismo y del dogmatismo en el seno del marxismo, tal como subraya Manuel Ballestero, uno de los más atentos lectores de Lukács en el panorama español: «Tal es la conexión

56 Sobre la polémica Sartre-Lukács, *vid.* J. M. Aragüés, «Sartre y Lukács en el umbral de la guerra fría», en J. M. Aragüés (coord.), *Presencia de Lukács,* Zaragoza, Mira, 1995, pp. 9-26.

57 G. Lukács, «Prólogo de 1967», en *Historia y consciencia de clase. I,* p. 15.

dialéctica que en medio de rupturas liga los escritos teóricos de Lukács […]. En ambos trabajos [*Historia y conciencia de clase* y *Ontología del ser social*], separados por un lapso de medio siglo, la crítica de la abstracción idealista lógico-gnoseológica en las ciencias modernas y de la *deformación metafísica y dogmática del pensamiento de Marx* ocupan un lugar central».[58] Si en *Historia y consciencia de clase* había subrayado el carácter de *determinante determinado* de la economía, en su *Ontología del ser social* recuerda que «la economía como centro de la ontología de Marx no significa en modo alguno un «economismo» de la visión del mundo. (Esto aparece sólo en sus epígonos, quienes ya no tenían idea del método filosófico de Marx, y esto trajo consigo equivocar y comprometer al marxismo)».[59] La crítica del economicismo y la reivindicación de la categoría de totalidad explican que la atención a la subjetividad sea también una constante en la obra de Lukács. Incluso en sus momentos de sumisión política a las posiciones ortodoxas, su filosofía continúa disintiendo de las tesis oficiales; aunque con la suficiente sutileza en las formas como para pasar por una defensa del marxismo ortodoxo. Nuevamente, la polémica con Sartre —en la que no vamos a entrar en profundidad pero que supone, como se aprecia en su obra *¿Existencialismo o marxismo?,* una defensa de la presencia del tema de la subjetividad en el marxismo— resulta un buen ejemplo. En efecto, si Sartre, en *Materialismo y revolución,* obra publicada en 1946 y que da origen a la polémica, acusa al marxismo de «eliminar la subjetividad reduciendo el mundo, con el hombre dentro, a un sistema de objetos religados entre ellos por relaciones universales»,[60] Lukács replica que «la posición concreta materialista dialéctica de la cuestión hace, por otro lado, resaltar la función de la subjetividad en la Historia en cuanto que función de la actividad humana concreta en la evolución y la autocreación de la humanidad».[61] Nada que ver, desde luego, con el marxismo del oficialismo comunista, del que, paradójicamente, Lukács actuaba, en este caso, como portavoz. El autor húngaro guarda fidelidad a las posiciones que defendie-

58 M. Ballestero, «Introducción», en G. Lukács, *Marx, ontología del ser social,* Madrid, Akal, 2007, p. 10.

59 G. Lukács, *Marx, ontología del ser social,* Madrid, Akal, 2007, p. 69.

60 J. P. Sartre, «Matérialisme et révolution», en *Situations politiques,* París, Gallimard, 1990, p. 83.

61 G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?,* París, Nagel, 1961, p. 16.

ra en los años veinte y, tras la muerte de Stalin y el inicio de la desestalinización con el XX Congreso del PCUS, se siente con la suficiente capacidad de maniobra para retomar el trabajo que debió abandonar forzado por las circunstancias. Un trabajo que pasa por la necesaria crítica del estalinismo: «Si el marxismo —escribe en su póstuma *Ontología del ser social*— debe convertirse hoy en una fuera viva del desarrollo filosófico, en todas las cuestiones ha de referirse a Marx mismo […], mientras que, en consideraciones como las que aquí se emprenden, tanto el periodo de la Segunda Internacional como el de Stalin pueden dejarse de lado, por mucho que su más acerada crítica sea una tarea importante desde el punto de vista de una restauración del crédito de la teoría de Marx»[62]. El hilo con *Historia y conciencia de clase* es nítido: la crítica a la segunda y tercera internacionales. Y el propósito, rotundo: volver a Marx. Una vuelta a Marx en la que se colocan en primer plano —no en vano estamos ante una ontología del ser social— el «conjunto de las relaciones sociales», dicho con otras palabras, las mediaciones que perfilan la totalidad social. Así, Lukács argumenta que «la sociedad no solo cuenta entre sus "elementos" al hombre como complejo peculiarmente determinado, sino, además, complejos parciales que se entrecruzan, se entrelazan, se combaten. Complejos parciales como instituciones, asociaciones socialmente determinadas de hombres (clases) que, sobre la base de sus dimensiones diferentes de existencia, heterogéneas, pueden en sus interacciones reales influir decididamente en el proceso conjunto».[63]

Pero es en Sartre donde, sin lugar a dudas, encontramos una mayor atención al tema de la relación entre el marxismo y el tema de la subjetividad, sustanciado en el referido asunto de las mediaciones. El empeño de vinculación entre marxismo y teoría de la subjetividad queda acreditado en una decidida apuesta sartriana: la conversión del existencialismo en la teoría de la subjetividad del marxismo. La necesidad de tal empeño viene dada por el olvido de dicho tema por parte del marxismo ortodoxo. Las *Cuestiones de método* (1957), que anteceden a la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), serán el lugar elegido para abordar la tarea. Tarea absolutamente necesaria, pues Sartre entiende que «el marxismo concreto debe profundi-

62 G. Lukács, *Marx…,* p. 87.
63 *Ibidem,* pp. 146-147.

zar en los hombres reales, y no disolverlos en un baño de ácido sulfúrico».[64] En efecto, Sartre reprocha al marxismo que sus análisis se pierden en la generalidad de trazos gruesos que nada acaban de explicar, pues la exclusiva referencia el ser-de-clase para desentrañar la práctica subjetiva peca de un extremado grado de abstracción. Así lo ejemplifica acudiendo a uno de sus temas preferidos, el ser del escritor; en este caso, Valéry:

> Si quiero comprender a Valéry, ese intelectual pequeño burgués, salido de ese grupo histórico y concreto, la pequeña burguesía francesa de fin el siglo pasado, es mejor que no me dirija a los marxistas: estos sustituirán en este grupo numéricamente definido *la idea* de sus condiciones materiales, de su posición entre otros grupos («el pequeño burgués dice siempre: *de un* lado…del otro») y de sus contradicciones internas; volveremos a la categoría económica, volveremos a encontrar esa propiedad pequeñoburguesa amenazada al mismo tiempo por la concentración capitalista y por las reivindicaciones populares, sobre la que se tomará naturalmente las oscilaciones de su actitud social. Todo esto es muy justo: este esqueleto de universalidad es la verdad misma *en su nivel abstracto;* vayamos más lejos: cuando las cuestiones planteadas permanecen en el dominio de lo universal, estos elementos esquemáticos, por su combinación, permiten en ocasiones encontrar respuestas. Pero se trata de Valéry.[65]

Resuena como un grito. ¡Pero se trata de Valéry! No de otro pequeñoburgués, sino de este en concreto. Como posteriormente se tratará de Flaubert, a quien Sartre considerará preciso dedicar tres volúmenes, como anteriormente se había tratado de Baudelaire, de Genet, de Mallarmé. Acaso los marxistas ortodoxos se vean tentados a reunir a Baudelaire, Flaubert y Mallarmé bajo un mismo epígrafe: pequeñoburgueses del XIX. He ahí toda la capacidad de análisis del marxismo ortodoxo. Pero no hay que tirar al niño con el barreño. De lo que se trata es de desprenderse del agua sucia de la ortodoxia y el economicismo y enriquecer al marxismo con «una jerarquía de mediaciones».[66] Para ello, Sartre entiende que el camino es, también, volver a Marx. Con Marx frente al marxismo dogmático: «…el marxista es conducido a tener por una apariencia el contenido real de una conducta o de un pensamiento y, cuando disuelve lo particular en los universal, tiene la satisfacción de creer que reduce la apariencia a la verdad […].

---

64 J. P. Sartre, *Critique de la raison dialéctique. I,* París, Gallimard, 1985, p. 45.
65 *Ibidem,* p. 52.
66 *Ibidem,* p. 53.

Marx estaba tan lejos de esta falsa universalidad que intentaba *engendrar* dialécticamente su saber sobre el hombre elevándose progresivamente de las determinaciones más amplias a las determinaciones más precisas. Define su método, en una carta a Lassalle, como una investigación que "se eleva de lo abstracto a lo concreto"».[67] El aire de la tesis sexta se reconoce sin esfuerzo: «No hemos terminado con las *mediaciones:* en el ámbito de las relaciones de producción y en el de las estructuras político-sociales, la persona singular se halla condicionada por sus *relaciones sociales*».[68] Y añade: «La persona vive y conoce más o menos claramente su condición mediante su pertenencia a grupos. La mayor parte de estos grupos son locales, definidos, dados de manera inmediata».[69] La multiplicidad de factores que afectan a la práctica subjetiva es subrayada por Sartre en sus numerosas biografías existenciales, desde su *Baudelaire* hasta *Flaubert, el idiota de la familia,* pasando por los textos dedicado a Genet o Mallarmé. La imprescindible contextualización social se verá complementada por el universo familiar, por las relaciones del sujeto, por acontecimientos puntuales, por textos y lecturas, escuelas y tendencias, por el inevitable peso de la infancia. En esa voluntad de acercamiento al complejo subjetivo, Sartre no desdeñará, ni siquiera, nuevas estrategias de aproximación, como pueda ser el psicoanálisis, de las que el marxismo «no tiene nada que temer».[70]

Aunque abordaremos la cuestión de la relación entre psicoanálisis y marxismo a continuación, sí subrayaremos ahora las implicaciones metodológicas que Sartre extrae de su peculiar aproximación al psicoanálisis, lo que él denominó el método progresivo-regresivo. Un método que posee una reconocida deuda con un marxista francés contemporáneo, Henri Lefebvre,[71] y en el que, en consonancia con la analítica existencial a la que nos hemos referido en el capítulo anterior, se atiende a la dimensión proyectiva de la subjetividad —lo progresivo—, alumbrado desde el pasado del individuo, especialmente su infancia, —lo regresivo—. Así lo explica en el texto en el que lo aplica de una manera más exhaustiva, el *Flaubert:*

---

67 *Ibidem,* p. 49.
68 *Ibidem,* p. 59.
69 *Ibidem,* pp. 59-60.
70 *Ibidem,* p. 59.
71 *Ibidem,* pp. 50-51, nota.

«Se trata, en efecto, de reproducir una totalización nueva a partir de las contradicciones internas de una totalidad anterior y del proyecto que nace de ellas».[72] La subjetividad es entendida como un ente en constante deriva, modelada por el cúmulo de relaciones a las que se encuentra sometida, marcada por las vivencias singulares de su pasado y expresada a través de sus elecciones de futuro. Para una correcta aplicación del método, Sartre entiende que se debe acudir a lo más inmediato de la subjetividad, su presente: «…si pretendemos intentar un análisis verdaderamente regresivo, habrá que observar con rigor no solamente en orden cronológico; habrá que seguirlo a la inversa. En toda investigación que concierna a la interioridad, es un principio metodológico comenzar por la investigación en el último estadio de la experiencia estudiada, es decir, en el momento en el que se presenta al sujeto mismo en la plenitud de su desarrollo —aunque pueda acaecer más tarde—, es decir, como una totalización que, sin que se pueda decir acabada, no pueda ser ya continuada».[73] Todo ello, insistimos, con la declarada intención de, desde el discurso existencial, complementar el marxismo, eliminar la insuficiencias del marxismo ortodoxo. En ocasiones, Sartre lo plantea con un indudable sentido del humor, como cuando reprocha al marxismo, precisamente, su olvido de la infancia del sujeto: «Los marxistas de hoy en día no necesitan más que adultos: al leerles se creería que nacemos a la edad en que ganamos nuestro primer salario»;[74] el existencialismo no lo olvida, al mismo tiempo que tampoco desconoce las mediaciones sociales del sujeto: «El existencialismo cree, al contrario, poder integrar este método porque descubre el punto de inserción del hombre en su clase, es decir, la familia singular como mediación entre la clase universal y el individuo».[75]

De este modo, Lukács y Sartre, enfrentados en los años cuarenta por los avatares de la política de bloques, desempeñan un papel paralelo, podría incluso decirse armónico, en el seno del marxismo crítico: la atención a la subjetividad mediante la conciencia de la necesidad de establecer una jerarquía de mediaciones que dé cuenta de la praxis del sujeto.

---

72 J. P. Sartre, *Flaubert. L'idiot de la famille. I,* París, Gallimard, 1988, p. 53.
73 *Ibidem,* p. 180.
74 J. P. Sartre, *Critique…,* p. 57.
75 *Ibidem*.

3.2.3.3. Psicoanálisis y marxismo

A lo largo del siglo xx, son muy numerosos los intentos de producir una aproximación entre psicoanálisis y marxismo. Acabamos de realizar una breve referencia al modo en que Sartre aborda la cuestión, pero es Herbert Marcuse quien se convertirá en la figura más representativa de esta fusión de archivos.

Con todo, el mérito inicial de una tal postura corresponde a Wilhelm Reich, quien en el periodo de entreguerras va a desarrollar una potente actividad teórica y práctica en el campo del psicoanálisis y el marxismo. Teórica con la publicación de obras como *La función del orgasmo* (1927), *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* (1929), *La lucha sexual de los jóvenes* (1932) o *Psicología de masas del fascismo* (1933), y práctica con, además de su adhesión al partido comunista en 1927, la fundación en 1928 de la Sozialistische Gesellschaft für Sexualberatung und Sexualforschung (Sociedad Socialista para la Consulta e Investigación Sexual) y, con el apoyo del Partido Comunista Alemán, la creación de la Asociación para una Política Sexual Proletaria (Sexpol), que llegó a alcanzar en pocos meses los 40 000 miembros. La novedad de la propuesta de Reich frente al oficialismo freudiano consiste, en coherencia con sus posicionamientos marxistas, en la referencia a la sociedad como origen del conflicto de la subjetividad. Es la represión de la sociedad burguesa y de su moral lo que provoca el malestar de la subjetividad en la medida en que sus impulsos sexuales son reprimidos. La familia es vista por Reich como el aparato privilegiado en el ejercicio de la represión social, ya que «su cometido, de primerísimo orden, aquel por el cual la familia es defendida a ultranza por la ciencia y el derecho conservadores, es la de servir de *fábrica de ideologías autoritarias* y de estructuras mentales conservadoras. Es el aparato de educación por el que ha de pasar, casi sin excepciones, todo miembro de nuestra sociedad desde su primer hálito […]. Es el enlace entre la estructura económica de la sociedad conservadora y su superestructura ideológica; su atmósfera reaccionaria se incrusta inexorablemente en cada uno de sus miembros».[76] El familiarismo edípico freudiano es convertido en un familiarismo social.

---

76 W. Reich, *La revolución sexual,* Barcelona, Planeta, 1985, p. 95. Originalmente, esta obra fue publicada en Nueva York en 1945, cuando Reich ya se había alejado de la militancia comunista, pero es, en realidad, fruto de una revisión de un texto de 1936, *La sexualidad en el combate cultural,* que, a su vez, constituye una edición ampliada de *Madurez sexual, continencia, moral conyugal,* de 1930.

En su analítica de la subjetividad, Marcuse también desarrollará una versión del psicoanálisis teñida de elementos sociales, alejándose del naturalismo freudiano, pues en el sujeto «la esencia es la totalidad del proceso social tal y como este se halla organizado en una época histórica particular».[77] Los ecos lukacsianos, para quien la naturaleza es una categoría social, son reconocibles. La génesis del discurso marcusiano sobre la subjetividad es compleja en la medida en que no es abordada desde una única perspectiva, sino que en ella se conjugan dos archivos, el marxista y el psicoanalítico. Por lo que respecta al marxismo, durante los años treinta se produce un doble acontecimiento en Marcuse: por un lado, su acercamiento a aquel de la mano de la edición de los *Manuscritos* y de *La ideología alemana,* lo que conllevará una lectura en clave antropológica de la obra de Marx, alejada de los parámetros economicistas del oficialismo marxista; por otro, la explicitación de distancia respecto del marxismo dogmático en su práctica política como consecuencia de los juicios de Moscú.[78] El desencanto de la política estalinista es lo que conduce a Marcuse hacia Freud, según la tesis de Robinson:

> En esa época, según su propio relato, se dedicó a la lectura profunda de Freud. No perdió la fe en lo correcto o pertinente de la teoría marxista, pero el fracaso histórico de las fuerzas a las que Marx había confiado la revolución le convenció de que la sociedad europea había llegado a una etapa en la que hacían falta conceptos críticos más extremistas. El marxismo había resultado inadecuado no porque fuese francamente abstracto y revolucionario, sino precisamente porque no era lo bastante revolucionario. Marcuse sentía que la crítica social del futuro tendría que ser a la vez más negativa y más utópica que el marxismo.[79]

El eje de la teoría psicomarxista de Marcuse gira en torno a dos conceptos desarrollados en una de sus obras fundamentales, *Eros y civilización.* Dichos conceptos son los de plusrepresión y principio de producción. Como es sabido, la teoría freudiana mantiene el carácter necesaria y funcionalmente represivo de toda civilización, con lo que opone a un civilizado «principio de realidad» un disolvente «principio de placer». El

---

77 H. Marcuse, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada,* Madrid, Alianza, 1984, p. 46.

78 P. Robinson, *La izquierda freudiana,* Barcelona, Granica, 1977, p. 150.

79 *Ibidem.*

devenir histórico no afecta ni a la caracterización de la subjetividad, que se mantiene perenne en su esencia y, consecuentemente, en sus tendencias instintivas, ni a la de la sociedad, cuyo carácter represivo permanece constante. Marcuse pone en duda, en primer lugar, la universalidad de los instintos, para defender su carácter histórico, y en segundo lugar, el carácter necesariamente represivo de la civilización. La represión, entiende Marcuse, no es algo inherente a toda sociedad, sino efecto de unas determinadas condiciones históricas, y más en concreto de la *escasez (Lebensnot, ananké)* que ha regido las sociedades hasta el momento. La incapacidad de las sociedades históricas para garantizar, desde una perspectiva material, la supervivencia de sus integrantes exige una dinámica productiva de los sujetos que aconseja la represión de las tendencias subjetivas que se alejen de este objetivo. Dicho de otro modo, la represión de los instintos no es inherente a la civilización como tal, sino a aquellas civilizaciones que se encuentran en una situación de escasez. Sin embargo, en la sociedad industrial existen las bases de riqueza material necesarias para la eliminación de la represión de los instintos, de tal modo que «la hipótesis de una civilización no represiva debe ser validada teóricamente demostrando primero la posibilidad de un desarrollo no represivo de la libido bajo las condiciones de la civilización madura».[80] Pero la constatación de la hipótesis es inmediata, pues Marcuse entiende que «esta cultura ha desarrollado la riqueza social hasta un punto en el que las renuncias y cargas impuestas a los individuos aparecen más y más innecesarias, irracionales».[81] Aparece así el concepto de *plusrepresión,* represión excedente que el sistema ejerce sobre la subjetividad, del mismo modo, entiende Robinson[82] que la plusvalía es el beneficio excedente que se obtiene de su trabajo. La sociedad industrial desarrolla lo que Marcuse denomina «principio de producción», que es la aplicación del principio de realidad freudiano a la realidad histórica capitalista. Dicho principio de producción es el origen de la represión excedente. Por ello, una vez alcanzado el nivel de bienestar de las sociedades desarrolladas, los principios represivos que en ellas se aplican carecen de justificación: «…en el presente estadio

80 H. Marcuse, *Eros y civilización,* Barcelona, Ariel, 1984, p. 135.
81 H. Marcuse, *Psicoanálisis y política,* Barcelona, Península, 1963, pp. 44-45.
82 P. Robinson, *La izquierda freudiana,* p. 168.

cultural —escribe Marcuse— gran parte de la fatiga, de la renuncia, del control a que están sometidos los hombres, ya no está justificada por las necesidades vitales, la lucha por la existencia, la pobreza y la debilidad. La sociedad se podría permitir un alto grado de liberación de los instintos, sin detener sus logros o detener su progreso».[83]

Posibilidad, desde la óptica del desarrollo económico superador de la escasez, de una sociedad no represiva. Sin embargo, la práctica de las sociedades industrializadas se dirige en una dirección muy diferente. Y es en esta pragmática de la sociedad donde podemos comprender de una mejor manera la concepción marcusiana de la subjetividad. Para ello, resulta clave el análisis de la sociedad de consumo que Marcuse lleva a cabo en *El hombre unidimensional.* Si uno de los hitos de la escuela de Fráncfort en la analítica del capitalismo contemporáneo es, sin lugar a dudas, *Dialéctica de la Ilustración,* publicada en 1947 por Adorno y Horkheimer, puede entenderse que *El hombre unidimensional* continúa esa labor. En esta obra, de 1954, se hace un certero análisis de los modos de dominación en la sociedad de consumo, unos modos de dominación en los que lo económico se invierte para dejar de ser el lugar del conflicto y convertirse, en cierto modo, en el de la reconciliación, dado el aumento de nivel de vida que acompaña al proceso de revolución tecnológica: «Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la disconformidad con el sistema aparece como socialmente inútil, y aún más cuando implica tangibles desventajas económicas y políticas y pone en peligro el buen funcionamiento del conjunto». A lo que añade unas páginas más adelante:

> […] la diferencia decisiva reside en la disminución del contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades por satisfacer. Y es aquí donde la llamada nivelación de las distinciones de clase revela su función ideológica. Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del «sistema establecido» son compartidas por la población subyacente.[84]

---

83 H. Marcuse, *Psicoanálisis y política,* p. 47.
84 H. Marcuse, *El hombre unidimensional,* Barcelona, Orbis, 1984, pp. 30, 34-35.

Marcuse ubica la dominación en el campo de lo ideológico en la medida en que la subjetividad hace suyas necesidades producidas desde el propio sistema. Son las que denomina «falsas necesidades», por oposición a aquellas —alimento, vestido y habitación—,[85] las «verdaderas necesidades», cuya obtención es necesaria para la subjetividad. Por el contrario, las falsas necesidades son instrumentos para la dominación del individuo:

> Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. «Falsas» son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla. El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.[86]

Marcuse apunta ya en la dirección de una subjetividad producida desde el sistema, aunque, como veremos, se encuentre con obstáculos epistemológicos, por utilizar la terminología de Althusser, que le dificultan el culminar esa teorización. Pero no cabe duda de que entiende que la subjetividad, sus necesidades, es un efecto social: «La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido».[87] El obstáculo al que nos referimos es la noción de alienación que Marcuse, en consonancia con la analítica marxiana, utiliza con profusión. La subjetividad, al ser sometida a falsas necesidades producidas por el sistema, se ve alienada. Y ello en una medida tal que acaba plenamente identificada con el sistema que la aliena: «Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es

85 *Ibidem,* p. 32.
86 *Ibidem.*
87 *Ibidem,* p. 35.

una ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada».[88] «Acabo de sugerir…», comienza este fragmento de Marcuse; pero la sugerencia queda rechazada, sometida a la potencia del concepto. No es el concepto, *alienación,* el que es rechazado, sino la realidad la que debe someterse al lecho de Procusto del concepto. Marcuse describe con nitidez los mecanismos de la sociedad contemporánea, aquellos que van a ser utilizados en la construcción de las teorías de la subjetividad de finales de siglo. Pero no da el paso. Continúa preso de un concepto marxiano que ha dejado de ser operativo. Curiosamente, si hubiera vuelto la vista a Marx hubiera podido descubrir la intuición de una nueva forma de teorización de la subjetividad, de descripción de los mecanismos de producción de subjetividad en las sociedades tecnológicas. Nos referimos al concepto de *subsunción real,* desarrollado por Marx en el capítulo VI, póstumo, de *El capital.*

En efecto, en ese capítulo VI, Marx se va a aplicar a distinguir entre lo que denomina subsunción formal del trabajo en el capital y subsunción real. Marx entiende que el dominio del trabajo por el capital con el fin de obtener plusvalía es la característica definitoria del capitalismo como sistema económico, social y político. Sin embargo, ese dominio se puede llevar a cabo de dos maneras, que corresponden a dos modelos de extracción de plusvalía y, también, a dos momentos de desarrollo del capitalismo. La subsunción formal corresponde a una fase inicial del capitalismo productivo en la que se establece la supeditación del trabajo al capital y en el que la plusvalía se obtiene alargando la jornada laboral del trabajador, es decir, generando plusvalía absoluta. En la subsunción formal, el trabajador puede percibir de manera clara su supeditación al capital, dada la fuerte coerción a la que es sometido para la consecución de plusvalía absoluta: «Lo que es inherente a la primera relación [subsunción formal] —pues, en el caso contrario, el obrero no tendría que vender su capacidad de trabajo— es que sus *condiciones objetivas de trabajo* (medios de producción) y *condiciones subjetivas de trabajo* (medios de subsistencia) se le enfrentan como capital, como monopolizadas por el adquirente de su capacidad de

88 *Ibidem,* p. 37.

trabajo».[89] Por lo que respecta a la subsunción real, esta aparece en un momento histórico de desarrollo social tal que la economía ha entrado en una estrecha vinculación con la ciencia y la tecnología, las unidades productivas han crecido exponencialmente y la extracción de plusvalía se consigue mediante la aplicación de esa tecnología a la producción, aumentando la productividad del trabajador pero rebajando su dedicación temporal; es lo que se denomina plusvalía relativa. Escribe Marx: «En la subsunción real del trabajo en el capital hacen su aparición en el proceso todos los *changes* que analizáramos anteriormente. Se desarrollan las *fuerzas productivas sociales del trabajo* y, merced al trabajo a gran escala, se llega a la aplicación de la ciencia y la maquinaria a la producción inmediata»; el resultado es que «con la subsunción real del trabajo en el capital se produce una revolución total (que se prosigue y repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero».[90] Es precisamente ese cambio en la relación entre el capitalista y el obrero, en el que este ha perdido la conciencia antagonista como consecuencia de la disminución de la coerción temporal en la extracción de plusvalía con el paso de la plusvalía absoluta a la relativa, el que se halla en la base de las nuevas formas de subjetivación de la sociedad tardocapitalista en la medida en que la subjetividad no ofrece resistencia, por no decir que acepta con entusiasmo, la nuevas necesidades generadas por el sistema y de las que hablaba Marcuse. Desde la perspectiva de la subsunción real, no nos encontramos, como teoriza Marcuse, ante un proceso de alienación, sino, lisa y llanamente, de producción de subjetividad. No en vano, uno de los más lúcidos analistas de los procesos de subjetivación en las sociedades contemporáneas, Jesús Ibáñez, habla de la subjetividad como el producto más acabado del capitalismo.

3.2.4. Avatares estructurales

3.2.4.1. ¿Qué es estructuralismo?

Tan solo el repasar la nómina de artículos, conferencias y libros que se han marcado como objetivo delimitar las fronteras de algo que se dio en llamar estructuralismo bien pudiera ser objeto de una voluminosa tesis doc-

89 K. Marx, *El capital. Libro I, capítulo VI,* Madrid, Siglo XXI, 1990, p. 61.
90 *Ibidem,* pp. 72-73.

toral. Dicha tesis debería comenzar con lo que es un lugar común entre quienes fueron distinguidos con dicha etiqueta: la negación de pertenencia al movimiento en cuestión. Así, quien fuera considerado como estandarte más significativo de la escuela, Claude Lévi-Strauss, reniega de esa adscripción y se autocalifica como un *bricoleur.* Canguilhem, el filósofo de la ciencia y uno de los padres espirituales de otro de los que fue considerado estandarte estructuralista, L. Althusser, sentencia a propósito del concepto: «no significa nada, es un concepto de periodistas, no de sabios, es una moda».[91] En descargo de este, del concepto, también cabe argumentar que destacados autores, como el caso de Deleuze, sí que han reconocido en él los rasgos identificables de un movimiento,[92] aunque el propio título del artículo, «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», señala dificultades de caracterización.

Ahora bien, tres cuestiones parecen no ser sometidas a polémica. La primera, sus orígenes, que de modo unánime se remontan a la obra del lingüista Ferdinand de Saussure, más en concreto a su *Curso de lingüística general* (1916), que influye de manera decisiva en el círculo de Moscú, constituido en torno a Jakobson y Trubetskoi. La segunda, la existencia de una extensa nómina de autores de muy diversas disciplinas a los que se coloca bajo el paraguas del concepto: desde el mencionado Lévy-Strauss, en el campo de la antropología, hasta Althusser en la filosofía, pasando por Dumézil (historia), Koyré (historia de la ciencia), Barthes (semiología), Benveniste (lingüística) o Lacan (psicoanálisis). La tercera, la que resulta de un especial interés para lo que nos ocupa, su problemática relación con la cuestión del sujeto que ha devenido en el tópico de la consideración del estructuralismo como una máquina de guerra contra la subjetividad. La clarificación de esta cuestión será el objeto de las siguientes líneas, aplicándonos para ello a una aproximación a la obra de Louis Althusser.

3.2.4.2. Louis Althusser: la denuncia del humanismo

No sería del todo aventurada la pretensión de redactar una historia de la filosofía tomando como base célebres expresiones de los filósofos que

---

91 Citado en Benítez, *Genealogía del althusserismo: lecturas filosóficas de Althusser (1945-1965),* tesis doctoral, Zaragoza, 2000, p. 387.

92 G. Deleuze, «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», en F. Châtelet, *Historia de la filosofía. IV (el siglo XX),* Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

contribuyen a desvirtuar el pensamiento del autor. Si hubiera que realizar ese ejercicio con Louis Althusser, qué mejor que recurrir a su famosa definición de la historia como un «proceso sin sujeto», expresión que ha servido de argumento para interpretar la filosofía de Althusser como una filosofía de la que está ausente toda preocupación por el sujeto, en la que se niega a la subjetividad toda relevancia, para otorgársela al necesario juego de las estructuras. Desafortunada interpretación, fruto de una lectura poco atenta o de un brutal afán de simplificación.

Que la filosofía de Althusser es antihumanista —o ahumanista, como se encarga de precisar en algún texto— es un empeño que destila explícitamente de cada una de sus páginas. Pero ello no significa, en modo alguno, un desprecio por la subjetividad.

El antihumanismo tiene en Althusser una base política y otra teórica. La base política es la crítica al humanismo socialista que se promulga en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. La base teórica, la célebre consideración de la existencia de una «ruptura epistemológica» en Marx, la que separa al Marx humanista del Marx científico. Veámoslas.

Tras la muerte de Stalin, se comienza a arrojar luz al interior de la Unión Soviética sobre la política represiva que se había desarrollado desde finales de los años veinte y que había alcanzado su culmen en los finales años treinta con los conocidos procesos de Moscú. El resultado de dicha política es, por un lado, el descabezamiento del partido, en especial de la generación que había sido protagonista de la Revolución de Octubre,[93] y un impresionante número de víctimas, fruto de deportaciones o ejecuciones. El Terror estalinista es denunciado en el XX Congreso del PCUS, iniciándose lo que Ilya Ehrenburg denominó como época del deshielo. Como consecuencia de la denuncia de las atrocidades de Stalin, el PCUS impulsa una nueva teoría política que se asienta sobre lo que se da en denominar el «humanismo socialista». Es decir que, del mismo modo que los horrores de la Segunda Guerra Mundial y el nazismo habían impulsado, como hemos visto, a numerosos intelectuales de posguerra, especialmente

93 M. Rubel, *Stalin,* Barcelona, Ediciones Folio, 2004, pp. 134-151.

en Francia, a abrazar la causa del humanismo, aunque este poco tuviera que ver con sus planteamientos filosóficos, como es el caso de Sartre, los crímenes y la brutalidad estalinista generaron una necesidad paralela de reivindicación de lo *humano* frente a la barbarie. En su descripción de la génesis y características del humanismo socialista, escribe Althusser: «En el humanismo socialista de la persona, la Unión Soviética da cuenta de la superación del periodo de la dictadura del proletariado, pero al mismo tiempo rechaza y condena sus "abusos", las formas aberrantes y "criminales" que tomó en el periodo del "culto de la personalidad"». Se trata de superar «esa parte de "sinrazón" y de "inhumano" históricos que pesa sobre el pasado de la URSS: el terror, la represión, el dogmatismo».[94] El humanismo es la apuesta teórica del PCUS para enfrentarse al estalinismo.

Sin embargo, y aunque coincide con la necesidad de denuncia del estalinismo, Althusser entiende que la vía adoptada es ajena al proyecto marxista. No vamos a entrar, pues no es el lugar, en los componentes humanistas que posee el propio discurso estalinista, en especial en lo referido a la estética,[95] pero sí que parece poco acertado pretender encajar el marxismo en el lecho de Procusto del humanismo. Por ello, Althusser defiende que «nuestro primer deber teórico, ideológico y político, digo bien, político, es hoy expulsar del dominio de la filosofía marxista toda la pacotilla "humanista" que se vierte en ella abiertamente. Es una ofensa al pensamiento de Marx y una injuria a todos los militantes revolucionarios. Pues el humanismo en la filosofía marxista no es siquiera una gran forma de la *filosofía* burguesa instalada en Marx: es uno de los subproductos más bajos de la ideología religiosa vulgar moderna. Su efecto, si no su objetivo, lo conocemos desde hace tiempo: *desarmar al proletariado*».[96] La denuncia del estalinismo no puede hacerse mediante la asunción de un discurso, el humanista, que se opone, al menos así lo entiende Althusser, a los principios del marxismo, pues ello implicaría fundamentar la práctica y la política comunista sobre presupuestos teóricos falsos. Pues, como argumenta en *La revo-*

94 L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* Madrid, Siglo XXI, 1973, p. 197.

95 *Vid.* al respecto J. M. Aragüés, «Shostakovich y la represión estalinista. El caso de la ópera *Lady Macbeth de Mtsensk*», en C. Ballestín y L. P. Rodríguez, *Discursos subterráneos,* Zaragoza, Mira, 2009, pp. 127-136.

96 L. Althusser, «La querelle…», p. 504.

lución teórica de Marx, el socialismo es un concepto científico, mientras que el humanismo es un concepto ideológico.[97] Por ello, la argumentación política desemboca, necesariamente, en reflexión teórica, ya que «se trata de la lucha por la defensa de la teoría marxista contra ciertas interpretaciones y presentaciones teóricas de tendencia revisionista».[98]

Es conocida la tesis althusseriana sobre la existencia de dos Marx, un Marx humanista, cuya obra más representativa son los *Manuscritos económico-filosóficos,* redactados en 1844, y otro científico, que se pergeña en las páginas de *El capital.* La distancia que separa a ambos es efecto de lo que Althusser denomina una *ruptura epistemológica,* que lleva del Marx teórico burgués al Marx materialista y comunista. El humanismo es el universo ideológico en el que se desenvuelve el primer Marx y se convierte en el mayor impedimento que dificulta el paso de una concepción ideológica de la Historia a una concepción científica de esta.[99]

Para Althusser, en los *Manuscritos* hay tres conceptos que se constituyen en serios «obstáculos epistemológicos»[100] para el desarrollo de una filosofía materialista: alienación, sujeto y hombre. Precisamente, el camino que conduce a *El capital* será el de la progresiva superación de dichos obstáculos y el del alejamiento del humanismo feuerbachiano. El alejamiento de Feuerbach, primero en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana,* donde se declara la ruptura, aunque no se consuma,[101] finalmente en *El capital,* supone, también, la ruptura con el humanismo y con el esencialismo que le caracteriza. Precisamente, la insuficiencia de lo planteado en las *Tesis* y en *La ideología alemana* radica en que, en el fondo, Marx no es todavía capaz de romper amarras con el esencialismo. Ciertamente, en las *Tesis,* más en concreto en la tesis sexta, Marx establece una vinculación entre la subjetividad y las relaciones sociales que la constituyen, pero ello no le impide hablar, todavía, de una esencia de la subjetividad; «la esencia humana —escribe Marx— es el conjunto de las relaciones sociales». Ello la convierte, para Althusser, en una frase «incomprensible… por razones *ne-*

97 L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* Madrid, Siglo XXI, 1973, p. 184.
98 L. Althusser, «La querelle…», p. 457.
99 *Ibidem,* p. 461.
100 *Ibidem,* p. 486.
101 *Ibidem,* p. 488.

cesarias. Estas razones se refieren al hecho de que Marx *no podía* enunciar lo que intentaba decir, no solamente porque todavía no *sabía* decirlo, sino también porque se prohibía decirlo, por el simple hecho de que empezaba la frase con la expresión "la esencia del Hombre…"»[102]. Extraña simbiosis la de esencia y relaciones sociales que pretende conjugar, por un lado, la estabilidad de cualquier esencia con la multiplicidad y deriva de las relaciones sociales que constituyen a un sujeto. Por su parte, en *La ideología alemana* se produce la aparición de determinadas categorías —modo de producción, fuerzas productivas y relaciones sociales—[103] que colocan el discurso marxiano en la senda del materialismo histórico. Ahora bien, la persistencia de una categoría de *individuo* no como efecto social, sino como sustancia *a priori,* coloca la obra fuera todavía, entiende Althusser, de la cientificidad que debe acompañar al marxismo.

No cabe duda de la identificación, correcta a nuestro juicio, que Althusser hace entre humanismo y esencialismo. La defensa de posiciones humanistas implica la reivindicación de una subjetividad ajena a cualquier marca histórica o social. Cuestión esta que resulta de todo punto inconveniente referida al autor, Marx, al que Althusser considera fundador del «continente historia»[104] y cuya obra subraya, frente a la tradición burguesa, la complejidad de la estructura social mediante el concepto de clase. El antihumanismo —o ahumanismo—[105] althusseriano procede, sin lugar a dudas, de la consideración de la existencia en la realidad de dos ejes, uno diacrónico, que podemos denominar Historia, y otro sincrónico, que denominamos sociedad, que imposibilitan cualquier referencia de carácter esencialista. La subjetividad queda sometida a la deriva de la historia y a la determinación de sus «relaciones sociales», por decirlo con la terminología del propio Marx.

Así, se va a producir en Althusser una crítica del concepto *sujeto* desde una doble óptica: en primer lugar en su dimensión de sujeto esencialista, ajeno a cualquier determinación histórico-social; en segundo, como sujeto del proceso histórico. No se trata de un rechazo radical y absoluto de la

---

102 L. Althusser, «La querelle...», p. 489.
103 *Ibidem,* pp. 498-499.
104 *Ibidem,* p. 459.
105 L. Althusser, *La revolución teórica de Marx, vid.* nota p. 190.

categoría sujeto, de la forma-sujeto, como numerosas veces se ha argumentado, sino de su concepción burguesa que destila buena parte de la filosofía de la Modernidad. Se trata, más bien, de teorizar un sujeto como efecto, sobredeterminación de una más amplia totalidad social, de la que el mismo sujeto forma parte constituyente-constituida (antihumanismo), y de entender la legalidad del proceso histórico mediante las contradicciones que los surcan y de las que la forma subjetividad es un efecto más (lucha de clases).

El antihumanismo, o ahumanismo, es la condición de posibilidad de superación del mito del hombre:

> Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe, entonces, hablar abiertamente de un *anti-humanismo teórico de Marx,* y se debe ver en este *anti-humanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Solo se puede *conocer* algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos *teóricamente* solo serían cenizas.[106]

El ser humano sólo puede ser el ser humano histórico concreto sometido a sus determinaciones sociales, enclavado en su totalidad. Categoría esta última de tal relevancia en la argumentación althusseriana que le sirve de instrumento de crítica de la tradicional metáfora base-estructura,[107] tan cara al marxismo vulgar y que Althusser entiende aloja graves riesgos de economicismo al conceder a la base económica el papel primordial, en ciertas versiones exclusivo, en la constitución y devenir social. En coincidencia con Lukács, concederá a lo económico el papel de determinante determinado, «sobredeterminado», por mejor emplear la terminología althusseriana, en la que la sobredeterminación nos habla de la retroaliementación de todos los factores constituyentes de la realidad social. La subjetividad de un momento histórico concreto deberá entenderse, entonces, como sobredeterminada por el conjunto de factores que constituyen, junto con ella misma, la totalidad social a la que pertenece. El mismo Althusser advierte el riesgo de

106 *Ibidem,* p. 190.

107 *Vid.* P. Benítez, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965),* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.

deriva estructural que acecha a su planteamiento y que, efectivamente, ha sido argumentada por numerosos autores. Por ello se encarga de adelantarse a esas posibles interpretaciones que convierten al sujeto en portador *(Träger)* pasivo de funciones sociales preexistentes y a la historia en combinación *(Verbindung)* mecánica de estructuras.

Será en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* donde Althusser resumirá, en breves páginas, su posición en torno al tema de la subjetividad y su papel en la sociedad y en la historia. Y lo hace con una magnífica equidistancia entre las posiciones que guardan a la subjetividad el papel de sujeto *de* la historia y de aquellas que la colocan como mera pieza de la estructura social. Para ello se aplicará a la pormenorizada explicación de lo que significa su famosa definición de la historia como «proceso sin Sujeto ni Fin(es)», explicación que pasa por la desactivación de dos categorías que entiende ajenas a la filosofía materialista, las de *sujeto* y *objeto:* «la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista de *sujeto* como origen, esencia y causa, *responsable* en su *interioridad* de todas las determinaciones de *el objeto* exterior, del cual se dice el «sujeto» interior. Para la filosofía no puede existir Sujeto como Centro absoluto, como Origen radical, como Causa única». A lo que añade, en nota a pie de página: «La categoría *proceso sin sujeto ni fin(es)* puede también tomar la forma: *proceso sin Sujeto ni Objeto*».[108] Rechazo de las categorías abstractas de sujeto y objeto, y rechazo también de su operatividad en el proceso histórico. Especialmente de la categoría de sujeto como sujeto de la historia: «No se puede aprehender (*begreifen,* «concebir»), vale decir *pensar,* la historia real (proceso de reproducción y de revolución de las formaciones sociales) como susceptible de ser reducida a *un* origen, *una* esencia, o *una* causa (aunque sea el Hombre) que sería su sujeto».[109] Lo cual no implica despreciar el papel de la subjetividad en el proceso histórico social, sino ajustarlo a sus dimensiones precisas. Su papel de sujetos no es, en absoluto, cuestionado: «Que los individuos humanos, es decir sociales, sean *activos* en la historia —como *agentes* de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción— es un hecho. Pero, considerados

108 L. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis,* Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 75-76.
109 *Ibidem,* pp. 78-79.

como *agentes,* los individuos humanos no son sujetos "libres" y "constituyentes", en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción».[110] En resumidas cuentas, su papel de sujetos queda afirmado, aunque no de sujetos *de* la historia, sino de *sujetos en la historia,*[111] actores en una escena determinada histórica y socialmente a la que ellos contribuyen con su interpretación, catalizadores, o no, de la lucha de clases.

Crítica el humanismo y reivindicación de la subjetividad histórica y social. Y por si esto no fuera suficiente para la afirmación del papel que Althusser concede a la subjetividad, desprendida del esencialismo moderno, no hay sino acudir a los numerosos textos althusserianos en los que se glosa el papel de subjetividades concretas. Textos cuya razón de ser resultaría intrigante si nos halláramos ante un autor que se caracterizase por el radical desprecio del papel del sujeto. Y sin embargo… Sin embargo, el texto althusseriano se halla repleto de referencias en las que se pondera el papel de sujetos concretos, en especial filósofos, en el devenir del pensar, y, por tanto, no puede ser de otro modo en un filósofo materialista, en el proceso social. En este sentido, quizá merezca la pena detenerse brevemente en una figura que aúna en sí misma la dimensión filosófica y político-social y a quien Althusser presta atención detenida: nos referimos a Maquiavelo.

Maquiavelo implica, en Althusser, una doble presencia de la subjetividad. Por un lado, por su propio carácter de sujeto productor de teoría, como, califica Althusser, fundador de «la ciencia política».[112] Por otro, por la reivindicación althusseriana de algunos de los modos del filosofar maquiaveliano en los que la impronta de la subjetividad queda especialmente resaltada. No de otro modo debe entenderse la dialéctica que se establece a lo largo de la obra del florentino en torno a los conceptos de *virtù* y *fortuna*

110 *Ibidem,* p. 76.
111 *Ibidem,* p. 77.
112 L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros,* Madrid, Akal, 2004, p. 47. Esta faceta como sujeto productor de teoría podría ser aplicada, sin ninguna duda, a los muchos autores a los que Althusser prestó atención en su obra, desde Helvétius a Marx, pasando por Hegel, Lenin, Feuerbach, Lacan y tantos otros.

y que lleva a Althusser a definirle como «primer teórico de la coyuntura».[113] Althusser reconoce y aprecia en Maquiavelo la aproximación teórica a la potencia de la subjetividad —singular o colectiva, como se preocupa de precisar Negri—[114] y a sus efectos históricos y sociales. Es la lectura de Maquiavelo la que pone a Althusser, según Negri, en el disparadero para la teorización del materialismo del encuentro, al que este último califica como «materialismo de la subjetividad»,[115] pues no en vano las condiciones estipuladas por la coyuntura/fortuna deberán ser moldeadas por la mayor o menor potencia de la intervención subjetiva.

En resumidas cuentas, la denuncia del humanismo por parte de Althusser no implica en modo alguno la relegación de la cuestión de la subjetividad. Pero hay que recordar que, para el autor de *Para leer el capital,* «solo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre».[116] Y ese es, sin duda, uno de los empeños fundamentales de Althusser.

3.3. Para una antropología posmoderna

3.3.1. Foucault: la muerte del sujeto

3.3.1.1. ¿Quién ha leído *Las palabras y las cosas*?

Quien lo haya hecho puede evitarse la fatiga de leer este capítulo sobre la historia de la subjetividad del siglo xx, pues no vamos sino a intentar desmontar ese *ritornello* que hace de Foucault el asesino de la subjetividad. Si más arriba decíamos que era posible elaborar una historia de la filosofía a partir de la atribución de frase que prostituyen el sentido de la obra de su autor, quizá cupiera adjudicar el lugar de honor a la foucaultiana *muerte del sujeto.*

1966, *Las palabras y las cosas*. Francia comienza a despertarse de la resaca humanista que había acompañado al fin de la Segunda Guerra Mundial. Althusser levanta una trinchera teórica contra el humanismo

113 *Ibidem,* p. 55.
114 A. Negri, en L. Althusser, *Maquiavelo…,* p. 32.
115 *Ibidem*.
116 L. Althusser, *La revolución…,* p. 190.

socialista que el marxismo oficialista importaba directamente desde el Kremlin moscovita. Foucault apunta una tesis provocadora, que no nueva, pues bebe directamente de fuentes nietzschianas: la posible muerte del hombre. Pero añade una argumentación, esta sí, novedosa: la cercanía cronológica de su nacimiento, del nacimiento del concepto —quizá sea preciso subrayarlo, *concepto*— de hombre. «Antes del siglo XVIII, el *hombre* no existía»,[117] escribe Foucault. Hace falta una tremenda imaginación para tomar la frase de una manera diferente a lo que pretende señalar, que es la aparición del *hombre* como, evidentemente, objeto de reflexión teórica. No en vano, ese nacimiento, que podríamos calificar de epistemológico, del hombre viene acompañado del nacimiento de disciplinas tales como la biología, la lingüística o la economía: «Como tampoco [existía] el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje». Por ello, el hombre «es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años».[118] Queda claro de qué hablamos: de un saber, de un tipo de discurso que toma al *hombre* como objeto para convertirlo en concepto. Cosa que no había ocurrido, entiende Foucault, hasta ese momento, pues las reflexiones sobre lo humano pecaban de una universalidad que impedía el aterrizaje epistemológico sobre el hombre, «no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La *episteme* clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan en modo alguno un dominio propio y específico del hombre. Y si se insiste aún, si se objeta que, sin embargo, ninguna época ha acordado más a la naturaleza humana, no le ha dado un *statu quo* más estable, más definitivo, mejor abierto al discurso, se podrá responder diciendo que el concepto mismo de la naturaleza humana y la manera en la que funcionaba excluían la existencia de una ciencia clásica del hombre».[119] Es difícil acotar de una manera más estricta, precisa y clara el problema en menos líneas, no hemos hecho sino diseccionar un párrafo. Y del propio planteamiento del problema, que remite a la historicidad del *concepto* hombre y a su carácter de construcción teórica que viene a sustituir a otra construcción teórica, la de *naturaleza humana,* puede desprenderse la hi-

117 M. Foucault, *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 300.
118 *Ibidem.*
119 *Ibidem.*

pótesis de una futura desaparición del concepto a resultas de su obsolescencia teórica. «Se cree que es un juego de paradojas el suponer, aunque sea por un solo instante, lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre».[120]

Hemos de conceder que la reflexión en torno a la *muerte del hombre* se produce en un contexto teórico dentro de la obra de Foucault, la primera época, o época de la arqueología, por decirlo con palabras de Morey,[121] en la que se busca, según escribe el propio Foucault, «definir un método de análisis que esté puro de todo antropologismo».[122] Se trata de establecer las reglas de formación del discurso sin remitirlo a una subjetividad productora, ni siquiera a un «más allá» del discurso que explicara su origen. Se acentúa en esta época una autonomía del discurso que es caracterizada por Blanchot del siguiente modo: «*La arqueología del saber,* lo mismo que *El orden del discurso,* marcan el periodo —el fin del periodo— en que Foucault, como escritor que era, pretendió poner al descubierto prácticas discursivas casi puras en el sentido de que no remitían más que a sí mismas, a las reglas de su formación, a su punto de partida, aunque sin origen, a su emergencia, aunque sin autor, a desciframientos que no descubrirían nada oculto».[123] Sorprende un tanto la acotación blanchotiana, «como escritor que era», pues parece, precisamente, que la pretensión foucaultiana es subrayar el carácter superfluo de la autoría o expresión de un discurso. En fin, más allá de esa posible contradicción, queda convenientemente subrayada la intención de Foucault de llevar a cabo una analítica del discurso en la que el papel de la subjetividad queda reducido al de instancia de expresión de este. No cabe duda de que una tal posición supone arrancar el privilegio que la tradición clásica y moderna, utilizando las periodizaciones foucaultianas, concedía al sujeto.

---

120 *Ibidem,* p. 313.
121 M. Morey, *Lectura de Foucault,* Madrid, Taurus, 1986.
122 M. Foucault, *La arqueología del saber,* Madrid, Siglo XXI, 1990, p. 26.
123 M. Blanchot, *Michel Foucault tal como yo lo imagino,* Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 18.

Estamos también dispuestos a conceder que existe en el planteamiento de Foucault, además de una referencia al *hombre* como concepto teórico, una crítica a la teoría de la subjetividad de la Modernidad, a su concepción del hombre. «El umbral de nuestra Modernidad —escribe— no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que constituyó un duplicado empírico-transcendental al que se dio el nombre de hombre».[124] No estamos, por tanto, tan lejos del esencialismo que también denuncia para la época clásica con su concepto de naturaleza humana. Pudiera decirse que se ha modificado el concepto, pero que nos mantenemos en el campo de la abstracción y la generalización. El hombre del que habla la Modernidad, ahora entendida como categoría cronológica de la historia de la filosofía, viene caracterizado por un esencialismo que va a ser puesto radicalmente en cuestión no solo por Foucault, sino por buena parte de la filosofía de la segunda mitad del siglo xx. Como bien señala Marx respecto a la incapacidad de Feuerbach de, una vez criticada la figura de Dios como una proyección de la esencia humana, hacer una crítica del esencialismo antropológico, la filosofía de la Modernidad no es capaz de desembarazarse de esa reminiscencia teológica, como la define Stirner, que supone el esencialismo humanista. Y precisamente, en esa crítica del hombre de la Modernidad se perfila, ya incluso en esta primera época, una teoría de la subjetividad, de una nueva forma de subjetividad. El antropologismo moderno se pierde en la abstracción y el esencialismo. Por ello, haciendo palanca en Nietzsche, Foucault plantea el problema de las nuevas formas de subjetivación:

> Se comprende el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, cuando anunció, bajo la forma de un acontecimiento inmediato, de Promesa-Amenaza, que el hombre dejaría de ser muy pronto —y habría un superhombre—; esto en una filosofía de Retorno quería decir que el hombre, desde hacía mucho, había desaparecido y no cesaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno del hombre, nuestra solicitud por él, nuestro humanismo, dormían serenamente sobre su refunfuñona inexistencia.[125]

124 M. Foucault, *Las palabras…,* p. 310.
125 *Ibidem,* p. 313.

Hay ya en *Las palabras y las cosas* una doble reflexión sobre la subjetividad contemporánea. Una que, para establecer un nuevo horizonte analítico, que ya se vislumbra desde Nietzsche, se afana en definir las diferentes formas históricas de subjetivación, que para nuestra Modernidad se corresponden con la naturaleza humana y el hombre. Para perfilarla, Foucault se conforma, de momento, con la referencia a un concepto ajeno, el de superhombre, que bebe de una mutación total del sistema del saber: «Actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo».[126] La otra se aplica a la crítica no ya de un concepto que ha sido históricamente superado, sino de una comprensión esencialista de los procesos de subjetivación. Lo que viene tras el hombre, désele el concepto que se le dé, no está perfilado por una esencia de contornos previamente establecidos, sino que será fruto, efecto, de líneas previas de subjetivación:

> Es posible que la antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos, puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que, en cambio, conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa.[127]

Más allá de la miopía de quienes leen *hombre* como procedimiento único de subjetivación y que, escandalizados, descargan su ira teórica sobre Foucault como origen de un pensamiento del que se halla ausente la sub-

126 *Ibidem.*
127 *Ibidem,* p. 333.

jetividad, el recorrido por algunas de las páginas más significativas de *Las palabras y las cosas* pone de manifiesto que en ella hay una evidente preocupación por los procesos de subjetivación. Más allá de la cortedad de quienes, con la desaparición de un concepto, entienden que se plantea la desaparición del problema al que este pretendió hacer frente, Foucault hace hincapié en la historicidad de los procesos de subjetivación y, por tanto, en la necesidad de dar respuesta histórica a la cuestión de las formas de subjetivación en la sociedad contemporánea, aquella a la que algunos llamamos posmoderna. Esto debería quedar asentado con la simple referencia a estas páginas de *Las palabras y la cosas.* Pero, como era de esperar, aunque sus críticos parezcan ignorarlo, el empeño foucaultiano se derrama en nuevos textos.

3.3.1.2. El diccionario de Maurice Florence

En 1984, casi veinte años después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault participa en la redacción del *Dictionnaire des philosophes,* Bajo el reconocible pseudónimo de Maurice Florence redacta su propia voz, «Michel Foucault». La misma supone una poco usual sistematización de su pensamiento. Poco usual porque exiguo es el número de casos en los que un filósofo reseña su obra precedente. Habrá que concederle, por tanto, una cierta credibilidad.

Las exiguas seis páginas que ocupa el artículo suponen una recapitulación de lo hecho y la explicitación de un proyecto en curso. En ambas cuestiones, *Maurice Florence,* Michel Foucault, concede a la subjetividad un lugar de privilegio. Foucault define su tarea como una *Historia crítica del pensamiento* cuyo cometido radica en el análisis de los procesos de subjetivación en diferentes contextos y momentos históricos: «La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de «subjetivación»; pues este no es, evidentemente, el mismo según que el conocimiento del que se trate tenga la forma de la exégesis de un texto sagrado, de una observación de historia natural o del análisis del comportamiento de un enfermo

mental».[128] Proceso de subjetivación que, añade a continuación, transcurre paralelo al proceso de objetivación: «Pero, al mismo tiempo, la cuestión es también determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto que hay que conocer, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y qué parte de él se ha considerado pertinente. Se trata, pues, de determinar su modo de objetivación, que tampoco es el mismo según el saber del que se trate».[129] ¿Cabe una declaración más explícita de reivindicación de la centralidad de la subjetividad, de la analítica de la subjetividad? Ciertamente, no nos hallamos ante una subjetividad constituida, ante una naturaleza humana dada, ante un *hombre* transcendentalizado, sino ante flujos de subjetivación que solidifican de manera diferencial en función de condicionantes ajenos al sujeto. Tesis, sin duda, enfrentadas a las de un saber clásico caracterizado por la petrificación esencialista tanto del sujeto como del objeto, dados platónicamente de una vez para siempre. Y que, ante la propuesta de nuevas formas de subjetividad y objetividad, solloza por un mundo, y un sujeto, que se le escapa de las manos.

Incluso la metodología que Foucault declara haber utilizado abunda en esa idea de superación del esencialismo, pero reivindicando, tercamente, el tema de la subjetividad. Así, su método se fundamenta en los siguientes pasos: 1.º) Desconfiar ante los universales antropológicos; 2.º) No caer en el humanismo ni disolverse en el antihumanismo, sino tener en cuenta el proceso en el que sujeto y objeto se constituyen mutuamente; 3.º) Analizar las prácticas; y 4.º) Detectar las relaciones de poder que constituyen a los sujetos y a los objetos.[130]

Decíamos que la reivindicación de la analítica de la subjetividad la lleva a cabo Foucault tanto cuando mira hacia el pasado, lo hemos visto, como cuando explicita su presente proyecto de trabajo: «Michel Foucault —escribe el taimado Maurice Florence— ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos me-

128 M. Foucault, «Foucault», en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. II,* Barcelona, Paidós, 1999, pp. 364-365.
129 *Ibidem,* p. 364.
130 *Ibidem,* pp. 366-367.

diante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la *subjetividad,* si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo».[131] Recordemos que estamos en 1984, año de la publicación de las dos últimas partes de la *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres* y *La inquietud de sí,* obra marcada, como veremos a continuación, por el análisis de los procesos de subjetivación.

3.3.1.3. Subjetividad y subjetivación en Foucault

De lo dicho hasta el momento, se deduce que la cuestión de la subjetividad es una constante en la obra de Foucault, incluso en aquellos textos, los que pertenecen a la época de la arqueología, que se presentan como más alejados de dicho interés. Lo subraya en una entrevista concedida en enero de 1984 en la que, preguntado sobre si su preocupación filosófica del momento se centra en el eje verdad-subjetividad, contesta: «En realidad, ese fue siempre mi problema, incluso si he formulado de un modo un poco distinto el marco de esta reflexión. Siempre he pretendido saber cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad […]. Ese es el objeto de mi trabajo en *Las palabras y las cosas,* en donde he intentado ver cómo en los discursos científicos el sujeto humano va a ser definido como individuo que habla, que vive y que trabaja».[132] Ahora bien, es también un hecho que la atención por la subjetividad se acentúa en su última época, en la que el análisis de los procesos de subjetivación en la Antigüedad sirve de base para la reflexión sobre dichos procesos en la época contemporánea. Aparecerá, así, un análisis histórico de los procesos de subjetivación y una propuesta de carácter ético-político de intervención sobre la constitución de los sujetos, entendida esta como uno de los lugares privilegiados de la lucha social contemporánea.

Grosso modo, la tesis foucaultiana en estos textos finales, pues su aparición coincide con la muerte del autor, es que el cuidado de sí de la cultu-

131 *Ibidem,* p. 365.

132 M. Foucault, «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad», en M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, La Piqueta, 1994, pp. 105-106.

ra grecorromana deja paso a la renuncia de sí cristiana. Esta tesis se apoya en el análisis de los diferentes procedimientos de subjetivación, que va a denominar *tecnologías del yo,* correspondientes a las dos épocas. En una serie de seminarios que se desarrollaron, precisamente bajo el título de *Tecnologías del yo,* en otoño de 1982 en la universidad estadounidense de Vermont, lleva a cabo un análisis de las diferencias entre los procedimientos de subjetivación grecorromanos y cristianos. Los primeros son definidos como *epimeleia* o *cura sui,* cuidado de sí, bien mediante la forma dialógica socrático-platónica, bien mediante el silencio del discípulo estoico, mientras que para los segundos Foucault habla de renuncia de sí.[133] Esta contraposición de procedimientos le sirve para confrontar la centralidad de la libertad en la subjetividad de la Antigüedad clásica con la represión que se instaura con la llegada del cristianismo, donde la obediencia se convierte en un valor en sí misma. Lo subraya en una entrevista de ese año clave que es 1984:

> El cuidado de uno mismo ha sido, en el mundo grecorromano, el modo mediante el cual la libertad individual —o la libertad cívica hasta un cierto punto— ha sido pensada como ética. Si usted consulta toda una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío —Epicteto, Marco Aurelio, etcétera—, podrá comprobar que este tema del cuidado de uno mismo ha atravesado realmente toda la reflexión moral. Es interesante ver cómo en nuestras sociedades, por el contrario, el cuidado de uno mismo se ha convertido a partir de cierto momento —y es muy difícil saber exactamente cuándo— en algo un tanto sospechoso. Ocuparse de uno mismo ha sido, a partir de un determinado momento, denunciado casi espontáneamente como una forma de amor a sí mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que es necesario prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Esto ha tenido lugar durante el cristianismo, pero no me atrevería a afirmar que se deba pura y simplemente al cristianismo […]. La libertad individual era para los griegos algo muy importante […]. La preocupación por la libertad ha sido un problema esencial, permanente, durante los ocho magnos siglos de la cultura clásica.[134]

Declaración que nos coloca en una senda, la de la superación de la renuncia de sí para la construcción de una nueva cultura del cuidado de la subjetividad. No se trata, en absoluto, de recuperar los modelos clásico,

---

133 M. Foucault, *Tecnologías del yo,* Barcelona, Paidós, 1990, pp. 68-73.
134 M. Foucault, «La ética…», pp. 111-113.

sino de inventar los procedimientos y modos adecuados a los procesos contemporáneos de subjetivación. Lo que podría entenderse como la construcción de un nuevo *ethos.*

Ahí es donde entra en la palestra un concepto que aparece por primera vez en una clase del 30 de enero de 1984: *anarqueología.* Aunque su idea venga pergeñada desde textos anteriores, como una entrevista que concede el 25 de octubre de 1982: «Mi papel —explicita aquí Foucault— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente, ese es el papel del intelectual».[135] Siguiendo el magnífico análisis de la cuestión realizado por Maite Larrauri, podríamos sintetizar los elementos de esa anarqueología en los siguientes pasos: liberarse de las verdades, enseñar a la gente que es más libre de lo que se siente, destruir las evidencias y pensar contra el sentido común; para ello, se trata de abrir dos frentes de combate, uno teórico, con la realización de una historia externa de la verdad que subraye las mutaciones históricas de esta, otro práctico, con una política de resistencia a las ciencias.[136] De este modo, la analítica de los procedimientos de subjetivación en las sociedades precedentes no procede de un interés exclusivamente teórico, sino que pretende desembocar en una reflexión sobre modelos alternativos de subjetivación en la sociedad contemporánea. Tal como subraya F. Ewald, el tema del cuidado de sí se convierte en una categoría decisiva de la ética foucaultiana.

Para ello, para la construcción de esa ética, Foucault hace palanca en dos autores cuya presencia es contante en su obra, Kant y Nietzsche, unidos por esa voluntad de autonomía de la subjetividad que a ambos caracteriza, en uno mediante esa pretensión de construir una ética que no tenga como fundamento la religión, en otro con su anuncio de la muerte de Dios.[137] Y lo hace promo-

---

135 M. Foucault, «Verdad, individuo y poder», en M. Foucault, *Tecnologías del yo,* Barcelona, Paidós, p. 143.

136 M. Larrauri, *Anarqueología. Teoría de la verdad en M. Foucault,* Valencia, Episteme, 1999, pp. 107-122.

137 J. L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna,* Madrid/Zaragoza, Biblioteca Nueva/PUZ, 2006, p. 213.

viendo —en un artículo de, significativamente, kantiano título, *¿Qué es la Ilustración?*— una ontología de nosotros mismos, cuyo objetivo se aleja de las pretensiones históricas de transformación global para detenerse en las propuestas de intervención en lo cotidiano: «Esta ontología histórica de nosotros mismos debe abandonar todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales […]. Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos…». A lo que añade unas páginas más adelante: «La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *ethos,* una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible».[138] Construcción de subjetividad, apertura de nuevos procesos de subjetivación que nos alejen de la subjetividad normalizada socialmente, constituida. En la línea del Baudelaire que, recuerda Foucault, entiende que «el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo».[139]

3.3.1.4. Nuevas formas de subjetividad

La búsqueda de nuevas formas de pensar y, con ellas, de nuevas formas de subjetividad que vengan a remplazar los modelos canónicos que se establecen en el origen de la Modernidad encuentra sus resistencias, aceradas críticas que pretenden descalificar todo aquello que no se ajusta a los modelos establecidos. Las hogueras continúan ardiendo. Sus nuevos combustibles se denominan humanismo, universalismo. Nada debe traspasar las fronteras de lo Mismo, de ese nihilismo que ya denunciaba Nietzsche en las postrimerías del siglo XIX.

Foucault en la hoguera. Su delito: nada menos que el holocausto del hombre. Foucault, él solito, ha acabado con el hombre, poniendo así las

---

138 M. Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1999, pp. 348, 351.

139 *Ibidem,* p. 344.

bases para el fin de la ética y de la política. Ya sabemos los desdichados devenires del saber posmoderno. Llamémosle así o de otro modo.

Puro apriorismo que no resiste la comprobación textual. Foucault rezuma subjetividad por sus cuatro costados. No, sin duda, esa subjetividad constituida, esencialista y cartesiana de la que nos siguen hablando cansinamente los que se resisten a abandonar los trasmundos inventados, quienes hacen de la transcendencia, cuya raigambre religiosa es un dato incontestable, su hábitat filosófico. Pero subjetividad a fin de cuentas, aunque su nombre no sea *hombre* o *naturaleza humana.*

Subjetividad que agencia líneas discursivas, que se convierte en instrumento de expresión de discursos que le preceden. Así lo establece Deleuze, amigo y atento intérprete de Foucault: «El sujeto es una variable, o, más bien, un conjunto de variables del enunciado. Es una función derivada de la primitiva, o del propio enunciado. *La arqueología del saber* analiza esa función sujeto: el sujeto es un emplazamiento o posición que varía mucho según el tipo, según el umbral del enunciado, y el *autor* solo es una de esas posiciones posibles en ciertos casos. Incluso puede haber varias posiciones para un mismo enunciado. Por eso lo primero es un SE HABLA, murmullo anónimo en el que se disponen emplazamientos para posibles sujetos».[140] Ciertamente es así, Foucault lo reconoce en la mencionada obra: «He querido no excluir el problema del sujeto, he querido definir las posiciones y funciones que el sujeto podría ocupar en la diversidad de los discursos».[141] Es por ello por lo que Deleuze, quizá arrimando el ascua a su sardina, entiende que la categoría de pliegue es la que mejor permite entender la idea foucaultiana de subjetividad: «La subjetividad se hace por plegamiento. Ahora bien, existen *cuatro plegamientos,* cuatro pliegues de subjetivación, como en el caso de los ríos del infierno. El primero concierne a la parte material de nosotros mismos que va a ser envuelta, incluida en el pliegue: entre los griegos, era el cuerpo y sus placeres, los *aphrodisia;* pero entre los cristianos será la carne y sus deseos, el deseo, una modalidad sustancial totalmente distinta. El segundo es el pliegue de la relación de fuerzas, en sentido estricto; pues la relación de

140 G. Deleuze, *Foucault,* Barcelona, Paidós, 1987, p. 83.
141 M. Foucault, *La arqueología…,* p. 336.

fuerzas siempre se pliega según una regla singular a fin de devenir relación consigo mismo; no es lo mismo cuando la regla eficiente es natural, o bien divina, o racional, o estética… El tercero es el pliegue del saber, o pliegue de la verdad, en la medida en que constituye una relación de lo verdadero con nuestro ser, y de nuestro ser con la verdad, que servirá de condición formal a todo saber, a todo conocimiento: subjetivación del saber que no se realiza en modo alguno de la misma manera entre los griegos que entre los cristianos, en Platón, en Descartes o en Kant. El cuarto es el pliegue del afuera, el último […]. Los cuatro pliegues son como la causa final, la causa formal, la causa eficiente, la causa material de la subjetividad o de la interioridad como relación consigo mismo».[142] Acaso no se halle tan lejos de la realidad, pues Blanchot también apunta que «encerrar el afuera, es decir, constituirlo en la interioridad de espera o de excepción»,[143] es el modo foucaultiano de subjetivación.

¿Cómo pretender hallar el fin del sujeto en un discurso que Deleuze, *more* kantiano, sintetiza en las siguientes tres preguntas: qué puedo saber, qué puedo hacer, quién soy yo?[144] Tres preguntas que interpelan directamente, en primera persona, a un sujeto… A no ser que pretender superar el chantaje humanista de la Ilustración, tal como él mismo argumenta , constituya suficiente argumento para una tal calificación.

3.3.2. Líneas, pliegues, deseos

Complejidad. O complicación *(complicatio),* que seguramente le gustaría más a Deleuze. Ese es el concepto que mejor conviene a la concepción deleuziana de la subjetividad. Complicación desde el primero de los momentos, en el que se habla de una teoría de la subjetividad de Deleuze, cuando esta es deudora de la relación simbiótica que le unió, en muchas de sus obras, en buena parte de su trabajo, a Félix Guattari. Al principio de *Mil mesetas* abordan la complejidad de esa relación: «El *anti-Edipo* lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éra-

142 G. Deleuze, *Foucault…,* p. 137.
143 M. Blanchot, *La conversación infinita,* Madrid, Arena Libros, 2008.
144 G. Deleuze, *Foucault…*

mos muchos».[145] Si, como escriben unas líneas más adelante, «cuando se atribuye un libro a un sujeto, se está descuidando ese trabajo de las materias, y la exterioridad de sus relaciones»,[146] qué decir de una obra, o de una teoría de la subjetividad. Complicación de las influencias, que se pliegan las unas sobre las otras, y complicación de su tratamiento, el tratamiento de ese sujeto múltiple. G. Deleuze, que no se contenta con la reproducción, reconocida y reconocible, de los pensares ajenos, sino que los trabaja, estira, compacta, poniendo a prueba sus límites de elasticidad. Es su peculiar modo de abordaje de la historia de la filosofía, tal como confiesa en su «Carta a un crítico severo»:

> […] concebir la historia de la filosofía como una especie de enculada, de inmaculada concepción. Me imaginaba que me acercaba a un autor por la espalda y le hacía un hijo, que fuera suyo y que sin embargo fuera monstruoso. Que fuera suyo era muy importante, porque era preciso que el autor dijera efectivamente todo lo que yo le hacía decir. Pero que el hijo fuera monstruoso era también necesario, porque era preciso pasar por todo tipo de descentramientos, deslizamientos, roturas, emisiones secretas, con los que he disfrutado mucho.[147]

La lista de los autores asaltados para parir su monstruosa teoría de la subjetividad es extensa. Señalaremos algunos de los romances más apasionados. El primero, ese que nunca se olvida, es Hume, cuya crítica del *yo* preside toda la teorización deleuziana. Pero la monogamia es empeño filosófico estéril. Por eso Spinoza, con su concepción «geográfica» de la subjetividad, Nietzsche, cuya muerte de dios es requerida incesantemente como fundamento de una nueva concepción ontológica que afecta, no puede ser de otro modo, a lo subjetivo, Artaud, con esa fantasmagórica alucinación del Cuerpo sin Órganos (CsO), incluso Duns Scoto, cuyo concepto de *hecceidad* es empleado por Deleuze para subrayar la relación subjetividad-acontecimiento. Multiplicidad de autores, multiplicidad de conceptos para abordar los procesos de subjetivación de la sociedad contemporánea: línea, pliegue, deseo, sujeto larvario, sopa presubjetiva, cuerpo sin órganos, etcétera, son empleados para el diseño de una teoría de una innegable capaci-

145 G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas,* Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 9.
146 *Ibidem.*
147 G. Deleuze, *Pourparlers,* París, Minuit, 1990, p. 15.

dad de sugerencia, pero también de una considerable dificultad y, por qué no decirlo, con ciertas insuficiencias.[148]

3.3.2.1. La crítica del yo

Hemos mencionado a Hume como origen de la crítica del yo de la que son deudores los procesos de subjetivación en Deleuze. Pero antes de esos procesos de subjetivación está la ontología, pues la subjetividad forma parte del universo ontológico. La ontología deleuziana es una ontología del devenir, sometida al flujo de los acontecimientos, *eventum tantum*, utilizando la expresión de Avicena,[149] en la que no hay sustancias, sino relaciones.[150] No otro es el efecto de la muerte de dios: «La muerte de Dios significa para la filosofía la abolición de la distinción cosmológica entre dos mundos, de la distinción metafísica entre la esencia y la apariencia, de la distinción lógica entre lo verdadero y lo falso».[151] Muerte de dios que lleva aparejada, lo señala Deleuze, pero también Foucault, Klossowski, la muerte del Hombre, del yo: «Ahí radicaba la fuerza de Klossowski al revelar la relación que existe en Nietzsche entre la muerte de dios y la disolución del yo *(moi),* la pérdida de la identidad personal. Dios, único garante del Yo *(Moi):* el uno no muere sin que el otro se volatilice».[152]

Frente a la que Descartes convierte en primera verdad de su filosofía, la sustancialidad de la identidad personal, que debiera convertirse en pedestal sobre el que edificar todo edificio filosófico, el *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume dedica las páginas finales de su libro primero a cuestionar dicha identidad: «Dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento […]. No existe un solo poder del alma que permanezca inalterable,

148 Sobre estas insuficiencias, *vid.* J. M. Aragüés, «Problemas deleuzianos de la subjetividad», en J. M. Aragués (coord.), *Gilles Deleuze, un pensamiento nómada,* Zaragoza, Mira, 1997, pp. 9-22.
149 A. Alami, «Deleuze et Avicenne», *Chimères,* 31 (1997), p. 73.
150 R. Schérer, *Régards sur Deleuze,* París, Kimé, 1998, p. 122.
151 G. Deleuze, *L'ile déserte,* París, Minuit, 2002, p. 105.
152 *Ibidem,* p. 171.

siquiera por un momento. La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva».[153] La volatilidad del yo humiano es trasladada directamente por Deleuze a su investigación sobre los procesos de subjetivación. El siguiente fragmento se antoja un comentario al texto de Hume que acabamos de citar: «La individuación es móvil, extrañamente flexible, fortuita, goza de franjas y de márgenes debido a que las intensidades que la promueven envuelven otras intensidades, son envueltas por otras, y comunican con todas. El individuo no es, en modo alguno, lo indivisible, y no deja de dividirse al cambiar de naturaleza. No es un Sí Mismo en lo que expresa, pues expresa Ideas como multiplicidades internas, hechas de relaciones diferenciales y de puntos relevantes, de singularidades preindividuales. Y tampoco es un Yo como expresión; pues en esto, de nuevo, forma una multiplicidad de actualización, como colección de puntos relevantes, colección abierta de intensidades».[154] Ni yo, ni sí mismo. Conceptos ambos que utilizamos para entendernos, carentes de rigor filosófico, del mismo tenor que expresiones como «sale el sol», que utilizamos en lenguaje coloquial pero sabemos no describen la realidad de lo que acontece.[155] No en vano es la inestabilidad ontológica, los devenires de lo real, el baile de los acontecimientos lo que se halla detrás de una tal teorización de los procesos de subjetivación. El sujeto es algo que siempre dejamos a nuestras espaldas, no hay sujeción posible, como no sea la que nace del recuerdo de ese/a otro que fui. Ni siquiera «Yo es otro», parafraseando a Rimbaud, más bien «Yo fue otro».

La subjetivación es un proceso relacional, no una sustancia constituida. Proceso de invaginación de lo real, de una parte de lo real, en el que, por poner un ejemplo que nos acerca a las preocupaciones foucaultianas, el pensamiento no es producto de la subjetividad, sino que la subjetividad se produce en su encabalgamiento en ciertas líneas del pensar de carácter preindividual. El pensar antecede a la subjetividad que lo expresa. Así lo pone de manifiesto, contraponiéndose, muy significativamente, a Descartes en *Diferencia y repetición*:

---

153 D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana. I,* Barcelona, Orbis, 1984, pp. 400-401.
154 G. Deleuze, *Diferencia y repetición,* Madrid, Júcar, 1988, p. 410.
155 G. Deleuze, *Pourparlers…,* p. 193.

> No es seguro, en ese sentido, que el pensamiento, tal como constituye al dinamismo propio del sistema filosófico, pueda ser referido, como en el *cogito* cartesiano, a un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles que solo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario. El sistema no comporta sino sujetos de ese tipo, pues solo ellos pueden realizar el movimiento forzado, haciéndose pacientes de los dinamismos que lo expresan. Hasta la filosofía es un sujeto larvario de su propio sistema.[156]

Paradoja del sujeto, que fue o se anuncia pero nunca es. Pues lo que es, es mero SE que expresa lo real. En el prefacio de la citada obra lo enuncia de modo programático y, quizá, con un aire un tanto heideggeriano: «Ni particularidades espíricas, ni universalidad abstracta: *Cogito* para un yo disuelto. Creemos en un mundo en el que las individuaciones son impersonales, y las singularidades, preindividuales: el esplendor del SE».[157] Un Se dice, Se habla, Se hace, del que, *eventualmente,* será agente un sujeto, impelido por las fuerza de lo que le preexiste y constituye. No es mi Yo el que produce el grito «¡No a la guerra!», es ese movimiento al que llamo Yo el que da cobijo y multiplica el eco de un decir que surge de un no-lugar. De ahí la estrechísima vinculación que Deleuze establece entre los que acontece, los *eventos,* y los procesos de constitución de subjetividad.

3.3.2.2. Líneas y pliegues

Líneas y pliegues, conceptos diferentes que vienen a significar lo mismo, cuya yuxtaposición no deriva sino de la perspectiva desde la que se enfoque el proceso de subjetivación. Las líneas expresan el devenir social que tendrá como consecuencia el pliegue de subjetivación. De ahí que la multiplicidad del campo social pueda provocar diferentes efectos de subjetivación.

Deleuze apunta la existencia de tres tipos de líneas constituyentes de la subjetividad: molares o de segmentariedad dura, moleculares y de fuga. Una primera clasificación entre estas señala que, mientras que las primeras poseen un carácter sedentario, las otras dos carecen de sobrecodificación y, por tanto, se caracterizan por el devenir, aunque también muestren diferencias entre ellas.

---

156 G. Deleuze, *Diferencia…,* p. 205.
157 *Ibidem,* p. 34.

Las líneas molares de segmentariedad dura dependen de lo que Deleuze denomina máquinas binarias —clase, sexo, edad, raza…—, que delimitan con nitidez la ubicación de la subjetividad, le adjudican unos caracteres identificadores dentro de los parámetros sociales establecidos. Son el resultado de dispositivos de poder que transcienden «las abstracciones vacías del Estado y de *la* ley»,[158] y que se encargan de implementar el código social, convirtiéndolo en la piel de la subjetividad y determinando el territorio de su práctica. Por ello, las líneas molares son las que, con una potencia más acabada, construyen una subjetividad sujeta a norma.

Por su parte, las otras líneas desterritorializan la subjetividad, erosionando la sobrecodificación molar, bien sea de manera migrante —los flujos moleculares—, bien sea a lo nómada —las líneas de fuga—. La lógica binaria de la territorialización molar estalla en nuevas formas de subjetivación, dando lugar a «individuaciones por *haecceidad*».[159]

La subjetividad queda, de este modo, constituida por la tensión entre líneas que la sujetan a la lógica social dominante y otras que señalan posibles grietas, fracturas que transitar y ensanchar. La invaginación de ese exterior múltiple, de esas líneas que constituyen el campo histórico y social, se halla en el origen de ese pliegue al que llamamos subjetividad. De este modo, la subjetividad, como apunta Pardo, es el efecto de un triple proceso: impresión-pliegue-expresión; impresión de un exterior, constituido por las mencionadas líneas, pliegue selectivo de estas, expresión, en la práctica, de aquello que acaba constituyendo a la subjetividad:

> Todo comienza, según veíamos, con una *impresión*: en el ser se produce una desviación, una inclinación insospechada e imperceptible *(clinamen)* que no puede ser vivida ni recordada, que no es nada o, más bien, que es la *nada,* el hueco o el vacío en el que el ser se recoge y detiene por un momento el flujo perpetuo de su devenir sin medida; ese vacío constituye un *presente,* una *presencia,* una posibilidad para el ser de devenir-sensible: la huella misma no puede ser sensible ni inteligible, pero posibilita la sensación y el entendimiento. Luego, ese hueco abierto se envuelve sobre sí mismo formando un pliegue de auto-afección del ser y, en seguida, comprendemos que tal pliegue no es sino uno de los infinitos niveles de arrollamiento de la Substancia en constante devenir, en medio del continuo oleaje de las afecciones. Pero si la

158 G. Deleuze y C. Parnet, *Diálogos…,* p. 146.
159 *Ibidem,* p. 148.

> afección implica arrollamiento, envolvencia, pliegue, y si lo plegado en cada contracción es ni más ni menos que todo el ser *en un determinado grado de intensión, de intensidad*, eso quiere decir que todo individuo, en cuanto *impresión y pliegue,* contiene, arrollada, envuelta, plegada o impresa, toda la realidad; por tanto, ha de ser posible también, a partir de él, desarrollarla, desenvolverla, desplegarla y, en suma, expresarla.[160]

La subjetividad es entendida como efecto, pliegue, del exterior. Los acontecimientos establecen las posibles líneas de subjetivación que, en definitiva y de modo selectivo, resultarán plegadas y darán lugar a una subjetividad volátil, sometida al devenir de lo real. Nada más alejado de esas teorizaciones de una naturaleza humana estable y permanente sobre las que se había construido el discurso moderno. Lo único que permite conceder una cierta estabilidad a la subjetividad es, establece Deleuze con evidentes reminiscencias humianas, «el hábito de decir "Yo"».[161]

3.2.2.3. Máquinas deseantes

El discurso deleuziano sobre la subjetividad se cimienta en una dura crítica del psicoanálisis freudiano. No cabe duda de que el psicoanálisis supuso una revolución teórica en la medida en que abordó de manera abierta el tema de la sexualidad y el deseo. Por otro lado, su teorización en torno al inconsciente supuso una novedad discursiva de primer orden. Ahora bien, no es preciso profundizar en exceso en la teoría freudiana para constatar que el abordaje de estas temáticas se realiza desde una perspectiva normalizadora que convierte el psicoanálisis en un discurso encrático, por decirlo a la manera de Barthes, es decir, un discurso de poder, normalizador de la subjetividad. De ahí que su pretensión sea domesticar el deseo y reprimir el inconsciente, pues *wo Es war, soll Ich werden,* «donde había ello, debe haber yo». Deleuze lo subraya en sus «Cuatro proposiciones sobre el psicoanálisis»: «De hecho, el psicoanálisis habla mucho del inconsciente; pero de una cierta manera, siempre para reducirlo, destruirlo, conjurarlo. El inconsciente es concebido como una contra-conciencia, un negativo, una parasitación de la conciencia. Es el enemigo».[162]

---

160 J. L. Pardo, *Deleuze. Violentar el pensamiento,* Madrid, Cincel, 1990, p. 48.
161 G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?,* París, Minuit, 1991, p. 49.
162 G. Deleuze, *Deux régimes de fous,* París, Minuit, 2003, p. 72.

Una de las críticas más potentes que Deleuze y Guattari dirigen al psicoanálisis es la que hace referencia a su concepción del deseo. El freudismo se afilia a una tradición, de origen platónico, en la que el deseo es entendido como carencia. El sujeto desea aquello de lo que carece, como los andróginos platónicos desean aquella mitad de la que les ha privado, como castigo, Zeus.[163] El deseo es un movimiento de recomposición del ser originario, de la naturaleza del ser. Por el contrario, para Deleuze, el deseo es fruto de una producción social y *«forma parte de la infraestructura»*.[164] Somos máquinas deseantes. El reduccionismo sexualista freudiano hace del deseo la repetición, la representación, de un gesto único: el deseo de acostarse con la madre. Edipo se convierte en la expresión de todo deseo de la subjetividad. El inconsciente es un teatro en el que, de modo constante e iterativo, se representa el drama edípico. No hay gesto de la subjetividad que no pueda ser reducido al sucio secretito de la pasión incestuosa. Pero Deleuze y Guattari se encargan de denunciar el carácter ideológico de Edipo, su carácter de coartada familiar que pretende ocultar una cuestión social. Frente a ese deseo familiarista, inherente a una supuesta naturaleza universal de la subjetividad y, por tanto, sometido a constante representación, los autores de *El anti-Edipo* entienden el deseo como una producción y el inconsciente como una fábrica. El deseo no es una instancia derivada de unas ciertas necesidades, expresión de una carencia, sino que, más bien, es el deseo el que genera las necesidades de la subjetividad, en una dialéctica muy semejante a la que Marx enuncia para la relación entre mercancías y necesidades. El inconsciente es una fábrica, la subjetividad, una máquina deseante: «El deseo es máquina, síntesis de máquinas, disposición maquínica —máquinas deseantes—. El deseo pertenece al orden de la *producción,* toda producción es a la vez deseante y social. Reprochamos, pues, al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción, el haberlo vertido en la *representación.* En vez de ser la audacia del psicoanálisis, la idea de representación inconsciente señala desde el principio su fracaso o su renuncia: un inconsciente que ya no produce, que se contenta con *creer*… El inconsciente cree en Edipo, cree en la castración, en la ley».[165]

---

163 Platón, *Banquete,* Barcelona, Planeta, 1995.
164 G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo,* Barcelona, Paidós, 1985, p. 110.
165 *Ibidem,* p. 306.

Por ello, frente al psicoanálisis, el esquizoanálisis se aplica a la liberación de los flujos deseantes de la subjetividad, a disolver las líneas moleculares territorializadoras, expresión del código social.

3.3.2.4 ¿Deleuze en el cine?

Sin haberlo deseado... me ha salido una película deleuziana. La interrogación que da título a este capítulo tiene un carácter retórico, pues me caben pocas dudas., aunque no posea la certeza, de que el director de la película *Atrapado en el tiempo,* protagonizada por Bill Murray y Andie MacDowell, sobre una historia de Danny Rubin, Harold Ramis, no tenía intención de utilizar su película para ejemplificar una parte de la teoría deleuziana: Y sin embargo... Sin embargo, esta película es un buen instrumento para adentrarse en algunas cuestiones centrales que aborda la filosofía de Gilles Deleuze.

¿Deleuze en una película con Bill Murray? Adivino las caras de pasmo e incredulidad. Ya digo que no creo que sea un propósito consciente, si bien es cierto que no es la única referencia a la cultura francesa de la película (el personaje que representa Andie MacDowell se especializó en poesía francesa del XIX). En cualquier caso, los temas referidos a los conceptos gemelos de diferencia y repetición, así como una aproximación a la cuestión de la subjetividad, cruzan el conjunto de la película.

El argumento es el siguiente: un equipo de televisión, compuesto por el cámara, la productora, Rita (MacDowell) y el locutor, Phil (Murray), desembarca en un pueblecito estadounidense para grabar la fiesta del día de la Marmota, una peculiar fiesta local en la que una marmota pronostica el fin o continuidad del invierno. Es el cuarto año consecutivo que Phil, personaje soberbio, grosero, misántropo («La gente es imbécil», espeta al principio de la película), endiosado, que se tiene a sí mismo por una estrella de la televisión, cubre el reportaje. Sin embargo, esta vez es diferente, por cuanto, obligados a regresar al pueblo por una tormenta de nieve que Phil, hombre del tiempo de su emisora, no había previsto («No escucha usted el tiempo», le pregunta el policía que le ordena en la autopista dar la vuelta ante la tormenta; «Yo soy el que hace el tiempo», responde él), Phil, solo él, quedará enganchado en el tiempo. Cada amanecer es el amanecer del día de la Marmota y Phil se ve obligado a vivirlo una y otra vez. Es así como Phil ha de repetir un mis-

mo día, ha de ver cómo se repiten los mismos acontecimientos una y otra vez.

Sobre la base de unos diálogos inteligentes y bien construidos, se va a ir desarrollando la trama de la película, y con ella sus evocaciones deleuzianas. Los acontecimientos se repiten, no en vano estamos constantemente en el mismo día, pero su repetición va a empezar a producir diferencia desde el momento mismo en el que Phil se decide a plegar los acontecimientos, controlando, de algún modo, su devenir. Está atrapado en el tiempo, no puede salir del día de la Marmota, pero sí que puede afrontar el día, y sus diversos acontecimientos, desde diferentes perspectivas. Con este prometedor y deleuziano planteamiento, y para desgracia nuestra, Ramis acaba construyendo una babeante película en lo referente al mensaje en la que acabamos pringosos por el almíbar *made in USA* que se acaba tragando. Lo que podría haber dado lugar a una subjetividad autónoma, capaz de construirse sus propias reglas, finalizará con un Phil domesticado, sometido a lo más vomitivo de la moralina yanqui. Pero no adelantemos acontecimientos.

Resumamos de nuevo, brevísimamente, la concepción deleuziana de la subjetividad. La subjetividad, según la interpretación de Deleuze, se halla sometida, tal como sistematiza Pardo, a un triple proceso: impresión-pliegue-expresión; impresión de un acontecimiento exterior sobre una superficie de subjetivación, que pliega ese exterior y lo expresa. Este es, evidentemente, un proceso selectivo, en el que no se pliegan todos los acontecimientos, y diferencial, pues cada subjetividad pliega determinados acontecimientos dejando pasar otros, o pliega los mismos acontecimientos diferentemente. Phil es ejemplo de esto último, del pliegue diferencial de los mismos acontecimientos por parte de una subjetividad. Spinoza establece en su *Ética* que un mismo individuo puede ser afectado de manera diferente por un mismo objeto en dos momentos diferentes; para Phil, el tiempo se halla detenido, por lo que es capaz de contraerlo hasta una expresión mínima, de tal manera que, sin sucesión cronológica, puede plegar diferentemente los mismos acontecimientos. Es el mismo acontecimiento, es el mismo tiempo, pero Phil, convertido en un ser eterno, es capaz de plegarlo diferentemente. La repetición produce diferencia, pues Phil es capaz de plegar diferentemente el mismo acontecimiento. Situación extrema e inverosímil, pero no otra cosa es lo que hace la subjetividad que pliega de

la misma, o de diferente manera, los acontecimientos que se le presenta en el extenso día de su vida: afrontar el trabajo (con entusiasmo unos días, con desgana otros), relacionarte con tu pareja, hacer la comida, leer un texto (con devoción o desprecio), etcétera.

La película nos presenta, por lo tanto, la repetición de una serie de acontecimientos. Pero el día no será igual, pues la subjetividad protagonista lo abordará de diferentes modos. Podría decirse que Phil aborda el día de tres maneras diferentes, que podrían trazar un arco desde lo que nietzschianamente se puede denominar como una moral del amo hasta finalizar en una moral del esclavo. Veámoslo.

La primera reacción de Phil al apercibirse de que está atrapado en el tiempo, tras los momentos de perplejidad y desorientación, se explicita en la pregunta que hace a dos compañeros de borrachera, a la que él mismo responde: «¿Y si no hubiera mañana? Podríamos hacer lo que quisiéramos». El «si Dios ha muerto, todo está permitido» de Dostoevski pierde su dimensión transcendente para hacer referencia a las reglas y normas humanas: si la justicia (entiéndase, el Poder) ha desaparecido, todo está permitido. Si el mañana es abolido, no hay consecuencias de los propios actos, no hay sometimiento, por lo tanto, a la legalidad humana; ni siquiera a la física, pues también queda abolida la muerte. Es así como Phil decide vivir respecto a sus propias reglas, sin ninguna heteronomía, seguro como está de que lo que haga no va a tener consecuencias negativas para él. Come y bebe cuanto y como quiere, «saltándose todas las precauciones», como le reprocha Rita, estereotipo durante toda la película de la normalidad norteamericana; conduce temerariamente por las calles de la ciudad y, finalmente, sobre las vías del tren; golpea a un antiguo compañero de colegio peñazo que le quiere vender —todos los días, claro está— una póliza de seguros en una calle del pueblo; utiliza una argucia para acostarse con una chica del pueblo (le pregunta en un bar varias cuestiones en torno a su vida en el colegio y al día siguiente él se hace pasar por compañero suyo), a la que llega a proponer matrimonio, consciente de que al día siguiente, que será el mismo que hoy pero plegado diferentemente, no le reconocerá, pues él nunca se le habrá acercado, nunca le habrá preguntado por su vida escolar, nunca se habrá acostado con ella. Phil expresa su ser de manera contundente, pues no teme al mañana. Y así, decidirá ligarse a Rita, para lo que traza una táctica, que consiste en moldearse como el hombre que ella de-

sea. En un primer dialogo hilarante, él le pregunta cómo sería su hombre ideal, lo que conduce a una perfecta descripción de ambos personajes. Ante cada uno de los diferentes calificativos expresados por Rita (humilde, listo, comprensivo, divertido, romántico, valiente, bueno, sencillo...), Phil responde siempre «yo, yo, yo»; pero el tipo expresado por Rita resulta excesivo para Phil: «Es bueno, sencillo, educado y no se avergüenza si llora delante de mí —dice ella—»; «estamos hablando de un hombre, ¿verdad? —pregunta él—»; o «Ah, y cambiará las caquitas de los pañales —puntualiza ella—»; a lo que Phil pregunta con cara de asco: «¿Tiene que usar la palabra *caquitas*?». Poco a poco, y salvando meteduras de pata, Phil va moldeando los acontecimientos, plegándolos tal como sabe que ella quiere, para conseguir su objetivo, acostarse con ella. Aprende sus gustos, sus inquietudes e ilusiones, pero ella no es mujer que se deje seducir en un solo día. Además, aunque él intenta repetir el mismo modelo, no siempre resulta igual, pues el acontecimiento, su plegado, no solo depende de él, sino de la otra subjetividad que lo pliega, dando lugar a un pliegue colectivo. Es así como una misma situación, que había dado lugar a una sensación de magia entre ambos, resulta inocua en otra de sus repeticiones a pesar de los intentos de Phil. La subjetividad de Rita también entra en el juego, ofreciéndonos una lúcida metáfora de los problemas de la intersubjetividad. Es así como la noche finaliza siempre de la misma manera: con una sonora bofetada por parte de Rita. La construcción de subjetividad por parte de Phil —tierna, religiosa, amante de los niños— resulta poco consistente y creíble y su verdadero ser, egoísta, cínico, ávido sexualmente, queda al descubierto bajo el fino barniz de normalidad con el que quiere recubrirlo. Nada del gusto de una Rita exasperantemente cursi en su visión del mundo. Phil ha conseguido, técnicamente, plegar los acontecimientos en función de su proyecto, pero no se ha mutado en el ser que aparenta ser. Y nada peor, para la moralina yanqui, que la mentira, el sujeto que finge ser lo que no es, tal como se puede ver, por ejemplo, en la obsesión por la vida privada de sus políticos.

Phil se siente mal consigo mismo, y entra en una segunda fase, depresiva. Intentos de suicidio, siempre ineficaces claro está, dejadez, desesperación. La repetición le conduce incluso a la sabiduría, tal como se observa en una escena en el salón de la casa de huéspedes en la que está instalado, cuando es capaz, ante el estupor de los demás huéspedes, de contestar a todas las preguntas de un concurso, incluso antes de que se formulen. Ello

le lleva incluso a la siguiente reflexión teológica: «Quizá Dios no sea sino alguien que lleva mucho tiempo aquí y ya sabe lo que va a suceder». Pero lo que predomina es la desesperanza y el pesimismo, tal como deja patente su pronóstico del invierno que realiza en la Fiesta de la Marmota mirando fijamente a la cámara, a los ojos de los telespectadores: «va a ser frío, va a seguir y va a durarles el resto de su vida». Resumen perfecto de su estado de ánimo y de la exacerbación de su misantropía.

Ante el cumulo de acontecimientos vividos, Phil se ve obligado a cambiar de forma de vida. Finalmente, se ha enamorado de Rita y es ese amor —cómo no— el que le hará cambiar su disposición ante la vida. Su proceso de normalización resulta radical, convirtiendo su autonomía en la mayor de las heteronomías, pasando del señor al esclavo nietzschiano. Phil aún intenta, aunque sincerándose con Rita, una solución «técnica»: le propone que le acompañe esa noche para intentar, así, romper el hechizo. Ella, aunque desconfiada, acepta, pero no da resultado, ambos se duermen y el día de la Marmota vuelve a comenzar. Es en ese momento cuando Phil experimenta su mutación radical, plegando todos los acontecimientos *comm'il faut,* según la norma. Se vuelve amable y servicial, ayuda a todo el mundo, intenta salvar la vida al pobre al que había negado la limosna durante toda la película, realiza un discurso enternecedor en la Fiesta de la Marmota, adquiere un *hobby* entrañable —hacer esculturas de hielo— e incluso se introduce en el mundo de la cultura, aprendiendo a tocar el piano —¡en un solo día!, aunque, eso sí, como él mismo dice, es que su padre había sido transportista de pianos— en el que interpreta, en la fiesta final, a Rajmaninov a ritmo de *jazz.* En resumidas cuentas, todo el mundo le quiere por su bondad, porque Phil hace exactamente todo lo que de él se espera. Ello lleva a Rita a enamorarse de él, pues descubre en Phil a su tipo ideal de un modo sincero. La noche continúa entre alegrías y almíbar y Rita y Phil, enamorados, despertarán juntos al día siguiente, pues el hechizo se ha roto. Phil se ha vuelto bueno, incluso casto, pues se durmió —¡el muy imbécil!— nada más meterse en la cama, agotado como estaba de hacer el bien. Y es que, efectivamente, vivir según la babeante moralina yanqui debe resultar agotador para cualquier neurona bien engrasada. No cabe duda de que este Phil domesticado es el héroe que mejor se ajusta a la filosofía de Richard Rorty.

La subjetividad del protagonista ha sido sometida a una deriva constante. Desde un pliegue evenemencial en el que muestra su autonomía has-

ta su más completa supeditación a la norma. Es la subjetividad quien pliega su exterior, pero desde presupuestos diferentes: en un primer momento, desde la propia inmanencia; finalmente, desde la transcendencia de un Poder, de una normalidad que, además, ¡oh maravilla!, nos conduce a la felicidad. Phil, que comienza como simulacro rebelde, como expresión del pensamiento productivo y afirmativo, como señor —aunque bien es cierto que con el escudo protector de un mañana neutralizado— acaba por convertirse en una copia normalizada, en una figura de la representación y la negación. El caldo de la normalidad social impregna a una subjetividad que había sido rebelde. Como si el guión hubiera surgido de la pluma del propio Rorty, el mensaje moralizante es demoledor: el rebelde resulta excéntrico, desagradable y egoísta, además de no ser feliz ni conseguir su objetivo; la subjetividad normalizada es amada por todos, admirada y, además, alcanza la felicidad. El mensaje ideológico yanqui, ese que se desprende de buena parte de sus series de televisión —sobre todo, ¡ay!, de las protagonizadas por negros—, transpira por cada uno de los poros de la película.

A pesar de ello, resulta una película tremendamente interesante desde una perspectiva deleuziana por cuanto permite una aproximación a la construcción de subjetividad y a los conceptos de diferencia y repetición. Cómo la repetición puede producir diferencia al ser plegados los acontecimientos de modo diferente, cómo es la subjetividad uno de los instrumentos para la producción de esa diferencia mediante su plegado de los acontecimientos, un plegado que puede ser rebelde o normalizado; caso de esto último, volveremos al reino de lo Mismo y de la representación, pues las respuestas subjetivas serán perfectamente esperables, ajustadas a norma (ello se pone de manifiesto en la conversación mantenida por Phil y sus dos amigos borrachos —seres marginales, por tanto: «¿Qué haríais vosotros —pregunta Phil— si estuvierais atrapados en un lugar y cada día fuera el mismo y nada de lo que hicierais importara?»; «Ese es el resumen de mi vida», responde desolado uno de ellos); caso de lo primero, asistiremos a la constante producción de líneas de fuga con respecto a la normalidad social—. En la película, esta última opción es abortada de raíz.

Hay que subrayar también las sugerencias en el tema de la intersubjetividad. El pliegue de la realidad que realiza la subjetividad es un pliegue-en-el-mundo, un pliegue en contacto con los otros, un «otro» en deriva, en transformación y cambio, que no es igual a sí mismo por efecto de una

multiplicidad de factores —internos, externos— que le moldean. Porque, ciertamente, la subjetividad pliega, pero también en parte es sometida a la potencia del exterior. Por ello, el pliegue de la realidad, si pretende ser colectivo, debe tener en cuenta, hablando en términos sartrianos, la situación y proyecto de ese infierno que son los otros. Por ello, la presencia del otro puede convertirse también en un condicionante a la hora de producir diferencia en el pliegue de los acontecimientos. Quizá tú quieras plegar, como antaño, la realidad mediante una música, un lugar, unas sugerencias, unas caricias, pero quien te acompañe ya no esté por la labor. La repetición produce diferencia.

La subjetividad pliega los acontecimientos del exterior. Pero ese pliegue no es nuevo cada vez, sino que se realiza sobre una superficie subjetiva acumulada, con una historia, con una experiencia en la que se ha infiltrado, con mayor o menor potencia, la normalidad social. Phil comienza siendo la metáfora del excéntrico, del sujeto exterior a la normalidad. Es cierto que ese modelo que se nos presenta no resulta atractivo por cuanto su presunta exterioridad procede del egoísmo más rastrero, no de la crítica, ni mucho menos, de lo establecido —aunque quizá sí de algunas de las costumbres sociales más babeantes—. Pero nos sirve como metáfora de la rebeldía, de la rebeldía que será domesticada por los golpes de la vida, por la presión de una normalidad que le ofrece refugio en su desazón —claro que la normalidad se le presenta no bajo la porra del poli, nada sugerente, sino bajo el rostro angelical de Andie MacDowell—. ¿Pero qué si no es nuestra sociedad, en la que la represión armada propia de siglos pasados ha sido sustituida por la normalización domesticadora de la publicidad y el consumo, por la felicidad catódica? Y de este modo, a través del rostro angelical de Rita, metáfora viva de la felicidad del rebaño, la subjetividad de Phil, plegando el exterior a partir de lo vivido, del caldo de la normalidad social que todo lo impregna, de ser el simulacro pasa a ser la copia, del rebelde al sumiso, del señor al esclavo. Se acabó la Diferencia, volvemos al reino de lo Mismo. Se acabó Deleuze, otra vez Platón ganó la partida.

3.3.3. La subjetividad *cyborg*

Como ya hemos apuntado anteriormente haciendo referencia a la ontología contemporánea, vivimos en la sociedad de la comunicación. La constatación de esta realidad es lo que ha llevado a Sloterdijk a establecer

que, parafraseando a Heidegger y su «es gibt Sein», «es gibt Information».[166] El *Umwelt* de la subjetividad es la comunicación, hasta el punto de que hay quienes apuntan a la comunicación como la nueva infraestructura social.[167]

La relación de la subjetividad con la información es una relación mediada, pues se accede a ella con múltiples instrumentos y aparatos que nos introducen en lo que Echevarría denomina como *tercer entorno.* Eso es lo que nos llevó, en otro lugar,[168] a la descripción metafórica de esos aparatos mediáticos y comunicacionales como un sexto sentido de la subjetividad, pues sin ellos buena parte de lo real quedaría vedado para la subjetividad. Del mismo modo que en el siglo XVIII se desarrolló toda una reflexión en torno a la relación entre realidad y estructura sensorial de la subjetividad, una de cuyas páginas más celebradas es la *Carta sobre los ciegos,* de Diderot, el siglo XX, especialmente en su segunda mitad, exige una teorización sobre la relación entre la subjetividad y los instrumentos que la ponen en contacto con la realidad mediática, informacional o virtual, pues, como apunta Baudrillard, nos hemos convertido en «terminal de múltiples redes».[169]

Este es el sentido que aquí concedemos al concepto *cyborg* y así entendemos la afirmación de Haraway de que «el *cyborg* es nuestra ontología».[170] El *cyborg* no es la forma de una subjetividad futura, nebulosa de ciencia ficción, sino la tendencia, en el sentido marxiano del término, de la subjetividad contemporánea. Somos *cyborg.* Somos subjetividades imbricadas con lo maquínico, sea esta una imbricacíon exógena, ya real, o endógena, ya avizorable. Pero la nuestra es una imbricación que nos hace cuerpo con la máquina, o que expande nuestro cuerpo en subjetividad tecnificada. No es lo mismo, sin ningún género de duda, que se entienda la relación con las herramientas tecnológicas como una relación que hace de estas cuerpo de la subjetividad, que la herramienta se convierta en prótesis constituyente de la subjetividad, o que la herramienta permanezca externa a la subjetivi-

166 Citado en F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk,* Madrid, Tecnos, 2002, p. 155.
167 T. Aguilar, *Ontología cyborg,* Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 58-59.
168 J. M. Aragüés, *Líneas de fuga…*
169 J. Baudrillard, *El otro por sí mismo,* Barcelona, Anagrama, 1988, p. 13.
170 D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres,* Madrid, Cátedra, 1995, p. 254.

dad, pero el efecto práctico se asemeja, pues la subjetividad contemporánea construye su mundo en relación con la máquina y queda constituida por su relación con la máquina.

El origen del concepto *cyborg* está relacionado con la carrera espacial. En 1960, Clynes y Kline publicaron un artículo, «Cyborgs and space», en el que apuntaban a la posibilidad de construcción de dispositivos, mitad humanos, mitad máquinas, que pudieran ser utilizados en la conquista del espacio. En él escribían que

> Los viajes al espacio suponen un desafío a la humanidad no solo tecnológica, sino espiritualmente, en tanto en cuanto invitan al hombre a tomar parte activa en su propia evolución biológica. Los avances científicos del futuro podrán ser utilizados para permitir la existencia humana en entornos que difieren radicalmente de aquellos producidos por la naturaleza tal como los conocemos […]. En el pasado, la evolución operaba alterando las funciones corporales para adaptarse a diferentes entornos. Desde ahora será posible conseguirlo, hasta cierto punto, sin alterar la herencia mediante modificaciones bioquímicas, psicológicas y electrónicas ajustadas al *modus vivendi* humano actual.[171]

El desarrollo de la idea de *cyborg* viene muy unido, como buena parte de los desarrollos científicos, a la industria militar, como medio para mejorar las prestaciones del combatiente o hacer más estrecha su vinculación con los vehículos en los que se desplaza u opera. También en el ámbito médico, con la implantación de prótesis, internas o externas (desde extremidades mecanizadas hasta bombas de insulina o marcapasos), existe una evidente tendencia a la coexistencia de cuerpo y máquina. Pero lo que nos interesa especialmente subrayar es que nuestra cotidianeidad está poblada de aparatos tecnológicos, prótesis que nos ponen en contacto con la realidad. Desde el teléfono móvil hasta el ordenador, pasando por la televisión, estos aparatos tienden cada vez más a acompañar nuestro deambular cotidiano. La industria busca estrategias múltiples que permitan la constante accesibilidad de la tecnología, su portabilidad, desde la creciente miniaturización hasta su ubicación en espacios antes impensados —asientos de vehículos o puertas de armarios—, pasando por la producción de aparatos

171 Citado en I. Sádaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de la tecnología,* Barcelona, Península, 2009, p. 23.

que oferten diversas prestaciones. Es lo que Virilio ha denominado *inercia polar,* la existencia de un polo de atracción en el que puede condensarse todo el mundo, una especie de aleph posmoderno. El sujeto, sentado, incluso tumbado, en su propia vivienda, en su automóvil, gracias al mando a distancia, al móvil o al ordenador, es capaz de desplazarse virtualmente por el planeta a velocidad luz. La historia de la humanidad puede entenderse como la de la producción de vehículos cada vez más eficaces y veloces que permitan al sujeto desplazarse por el planeta, desde la domesticación del caballo hasta el avión o los trenes de alta velocidad. Sin embargo, el vehículo más veloz es, en nuestra sociedad mediática, el vehículo estático, con el que la subjetividad, sin desplazarse, recorre el planeta a velocidad luz. Escribe Virilio: «Luego de la larga, muy larga generación de vehículos *dinámicos,* móviles, luego automóviles, ha llegado la hora del vehículo *estático,* vehículo "audiovisual", vector de un movimiento aparente, de una inercia que se parece al viaje más vasto, sustituto de un desplazamiento físico convertido en inútil o casi, con la instantaneidad de los intercambios y las telecomunicaciones».[172] Comprar desde casa, visitar bibliotecas o archivos, observar paisajes y acontecimientos, mantener relaciones sexuales, comunicarse con los lejanos (que no con los cercanos, dando lugar a la comunidad de los ausentes),[173] trabajar, todo se puede realizar desde un punto informático ubicado en el domicilio. Pero ese aleph posmoderno desemboca en una mónada sin ventanas, sin comunicación con el otro exterior, de tal manera que el sujeto superinformado, el *cyborg* comunicacional, puede ser, también y paradójicamente, el sujeto aislado y vacío que protagoniza algunas de las novelas de Houellebecq. El *cyborg* contemporáneo vive «el placer de una cita a distancia, de una reunión sin reunión, placer sin riesgo de contaminación de las telecomunicaciones anónimas del *minitel* erótico o del *walkman,* pérdida de interés por nuestro semejante en beneficio de seres desconocidos y lejanos que permanecen en lugar apartado, espectros sin importancia que no perturban nuestro empleo del tiempo».[174] Virilio descalifica las tradicionales nociones de sujeto *(sujet)* y objeto *(objet)* para acuñar el concepto de trayecto *(trajet),* en el que el mundo queda sometido a

172 P. Virilio, *Un paisaje de acontecimientos,* Barcelona, Paidós, 1997, p. 127.
173 P. Virilio, *El cibermundo, la política de lo peor,* Madrid, Cátedra, 1997, p. 48.
174 P. Virilio, *Un paisaje…,* p. 138.

una perspectiva subjetiva y el sujeto es plegado por el mundo que habita. En ese trayecto que une subjetividad y mundo, mundo y subjetividad, las prótesis tecnológicas del *cyborg* contemporáneo adquieren un papel privilegiado.

Ciertamente, es también posible imaginar un futuro en el que esas prótesis se hagan internas a la subjetividad —chips de memoria, por ejemplo, que aumenten nuestra capacidad de conocimiento—, o, incluso, un momento en el que la conciencia subjetiva pudiera ser trasvasada a soportes maquínicos, tal como propone la teoría transhumanista.[175] Sin embargo, la relación subjetividad-tecnología ya se ha hecho lo suficientemente íntima como para que, desde nuestro punto de vista, asistamos a una nueva forma de subjetividad, provista de un sexto sentido tecnológico, y a la que denominamos subjetividad *cyborg,* la subjetividad del tercer entorno.

El hecho de que la conexión de la subjetividad con el mundo se establezca mediante la tecnología, a través de ventanas mediáticas, tiene unos evidentes y potentes efectos. La multiplicación, intensiva y extensiva, de estímulos externos a los que está sometida la subjetividad la convierte, en mayor medida, en efecto del exterior, en constructo social. No cabe duda de que, en todas las épocas, la subjetividad ha respondido en su constitución a un caldo exterior. Que de la Modernidad a la posmodernidad hayamos transitado, *grosso modo,* de una teorización esencialista a una concepción constructivista de la subjetividad no quiere decir que la subjetividad, en todas las épocas, no haya respondido a esos influjos externos y que no haya sido, por tanto, un efecto de ellos. Ahora bien, cuando la potencia de estos alcanza los niveles de nuestras sociedades mediáticas, en las que nos hallamos sometidos constantemente al bombardeo de los medios de comunicación de masas, la subjetividad, necesariamente, refleja con una mayor densidad esas líneas mediáticas de constitución. El pliegue subjetivo viene determinado, en buena medida, por los flujos mediáticos y por las líneas discursivas que estos cobijan.

No es este el lugar apropiado para analizar los múltiples efectos de los que es resultado el nuevo *cyborg* mediático. Estos van desde las mutaciones

175 T. Aguilar, *Ontología…,* pp. 65-74.

en la capacidad de atención, consecuencia directa de la velocidad de los estímulos que afectan al sujeto contemporáneo, hasta los posibles efectos de la confusión virtual/real en el campo de los valores, pasando por la monadización individualista de un ocio volcado en lo tecnológico o la extrema volatilidad de las relaciones intersubjetivas que se establecen a través de las redes informáticas. Sin ningún género de dudas nunca la subjetividad tuvo a su alcance tal volumen de conocimiento e información. Pero los efectos de esa acumulación parecen ser los contrarios a los esperados, pues provocan anestesiamiento emocional e impermeabilización cognitiva. Nunca la subjetividad tuvo tal facilidad para comunicar. Pero nunca esa capacidad se resolvió en comunicación más inane y anecdótica.

La última ofensa al ser humano, tras el descubrimiento del heliocentrismo, la teoría de la evolución y la hipótesis del inconsciente, radica en el hecho de que, para conocer la subjetividad, es preciso volcar el análisis no ya en esta, sino en aquello que la constituye. La nuestra debe tornarse en una antropología cibernética, o, por mejor decir, en una cibernética antropogenética, pues del análisis de las prótesis comunicacionales podremos deducir los efectos de subjetivación que estas conllevan. Si Kant planteó un giro copernicano en el que de lo que se trataba era de centrar el foco de atención en la estructura cognitiva de la subjetividad, quizá debamos situarnos ante una nueva hipótesis en la que el exterior vuelva a tomar preeminencia. El giro copernicano, que superó la ingenuidad objetivista de la tradición moderna y antigua, debe ser complementado por un giro «macluhiano», en el que se delimiten los procedimientos mediáticos de constitución de subjetividad. Pues el *cyborg* contemporáneo resulta ya inseparable de sus prótesis tecnológicas y del universo de prácticas y valores que llevan aparejados.

4
POLÍTICAS POSMODERNAS

4.1. Foucault en el horizonte

El transcurrir del siglo xx nos ha obligado a mirar la política de un nuevo modo. El siglo se abre a la política con un gesto en el que todavía se hallan inscritas las trazas de la Modernidad, la toma del Palacio de Invierno por los bolcheviques. Durante dos siglos, los que van de la Revolución Gloriosa de 1688 hasta la barricadas de 1848, la burguesía había puesto su empeño en desalojar a la nobleza de sus nichos de poder para poder proceder a su ocupación. Imbuido de esa inercia histórica, el proletariado entenderá también el acceso al poder como el desalojo y ocupación de sus clásicas geografías. Y se apresura a imitar esos gestos, que, a lo largo del siglo xx, especialmente en su primera mitad, se van extendiendo por el planeta. Pero esos gestos herederos de la Modernidad se nos antojan, a comienzos del siglo xxi, extemporáneos. Las barricadas que erizaron París en 1968 y los cascotes que alfombraron Berlín en 1989 son síntomas de una nueva política; las primeras porque se buscó el poder bajo los adoquines, no tras los muros de palacios de gobierno, y quienes «desconstruyeron» las calles lo hicieron enarbolando nuevas banderas; los segundos porque metaforizan el fin de una ficción a ambos lados del Muro.

La burguesía del siglo xix, gestora de un capitalismo de producción y, en el mejor de los casos, de democracias censitarias, puede servirse todavía de estrategias clásicas en el manejo de la política. No es mucha la distancia

que separa los modelos de gestión política de las monarquías absolutistas y el de las democracias censitarias burguesas. Por otro lado, la alianza entre los Estados y el capital es estrecha, por lo que los intereses permanecen comunes. Sin embargo, la historia del siglo xx es la de un progresivo asentamiento del capitalismo de consumo, de una fuerte internacionalización de la economía cuya expresión más clara es la globalización, y de la extensión de democracias formales de sufragio universal. La suma de estos tres elementos ha producido una serie de sinergias que han conducido a una nueva forma de manifestación de la política, y del poder. El capitalismo de consumo ha descubierto su capacidad para la construcción de subjetividades ajustadas a sus necesidades, la internacionalización de la economía ha ido evacuando las competencias políticas de los Estados, la democracia formal, en este contexto de Estados «adelgazados», ha actuado como coartada perfecta de sociedades que se dicen libres. En la medida en que, por la presión política de las masas en los primeros decenios del siglo xx, estas fueron alcanzando derechos de participación política, el poder ha establecido una doble estrategia de desactivación de la participación: por un lado, construyendo subjetividades subsumidas; por otro, vaciando de contenido político las instituciones democráticas. No cabe duda de que el poder, en la actualidad, no reside en consejos de ministros y cancillerías, sino en organismos exentos de control político, nacionales (bancos centrales), o internacionales (FMI, BM), de tal modo que el Estado-nación es una víctima más de la política contemporánea.

Como argumenta Sousa Santos, uno de los grandes méritos de Foucault es haber sacado al poder de su nicho liberal, el Estado.[1] Quizá nadie como Foucault haya teorizado las nuevas estrategias del poder, su microfísica, que pasa por un proceso de construcción de subjetividades ajustadas a norma. Para el autor de *Vigilar y castigar* es la influencia de Kant la que explica una compresión represiva del poder, una compresión en la que «el significado del poder, el núcleo central, aquello en que consiste el poder, sigue siendo la prohibición, la ley, el hecho de decir no y, una vez más, la fórmula "no debes". El poder es esencialmente el que dice "no debes". Me parece que es una concepción del poder […] totalmente insuficiente, una

1 B. de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, pp. 300-302.

concepción jurídica, una concepción formal del poder y que es necesario elaborar otra».[2] La concepción foucaultiana del poder hace de este un dispositivo rizomático, presente en todos los intersticios sociales, productivo en tanto y en cuanto se aplica en el moldeado de las prácticas subjetivas. Esa «tecnología del poder»[3] tal como la define en un texto denominado *Las mallas del poder,* cuya descripción remite al libro II de *El capital,* de Marx, construye subjetividades adecuadas a las diferentes necesidades sociales. La eficacia de esta forma de poder, como han subrayado numerosos autores, del propio Foucault a Jesús Ibáñez, radica en su disimulación, en la ausencia de un lugar que pueda ser descubierto como origen de las estrategias de dominación contemporáneas. El poder es, a la vez, en este modelo, un *no-where,* un no-lugar, pero también, y sobre todo, una presencia constante, un *now-here,* un aquí-ahora, de actuación constante. El poder infiltra la realidad, constituye a los sujetos y sus prácticas, al mismo tiempo que se confunde con esa realidad misma en la que se infiltra. Extirparlo implica, por tanto, extirpar la realidad. No hay Palacios de Invierno para tomar. Hay una realidad para derribar y reconstruir. Pero para ello es precisa una nueva forma de política.

4.2. El viaje a ninguna parte: un liberalismo sedicente

Una parte del discurso posmoderno se afana en la reactivación, con diferentes estrategias, del discurso de raíz liberal. A pesar de la utilización del utillaje de la posmodernidad, sus soluciones se sitúan dentro de la ajada lógica del liberalismo moderno, dando lugar a una evidente paradoja, pues el vehículo posmoderno es conducido por el jinete de la Modernidad.

4.2.1. El otro sin otredad: de Rawls a Rorty

Un aire kantiano recorre la propuesta política posmoderna norteamericana. Kantiano en la medida en que, tanto en el caso de Rawls, de un modo, como en el de Rorty, de otro, el sujeto político es presentado desde una presunta asepsia que lo acerca al sujeto transcendental del autor de

2 M. Foucault, «Las mallas del poder», en M. Foucault, *Estética, ética…,* p. 236.
3 *Ibidem.*

Königsberg. Si a ello unimos, en el caso de Rawls, su declarada intención de actualización de la teoría del contrato social, los perfiles modernos del discurso quedan al descubierto.

Escribe Rawls: «Nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado solo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en cuanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana».[4] El neocontractualismo rawlsiano parte de la idea de un sujeto que, desde una «posición originaria», trasunto del estado de naturaleza moderno, y cubierto por un «velo de ignorancia» que le hace desconocer sus marcas e intereses sociales, actúa con imparcialidad en la construcción social. Para Rawls, un sujeto que desconozca su posición social acabará construyendo, por propio interés, una sociedad justa. Ciertamente, a lo largo de su obra, Rawls va matizando esa asepsia subjetiva, pues si en *Teoría de la justicia* esta es presentada de modo radical, en *El liberalismo político,* como consecuencia de las críticas recibidas, la posición originaria estará teñida por una «tenue teoría del bien» que nos lleva a desear poseer unos «bienes primarios»: libertad, oportunidades, riqueza, ingresos y autorrespeto. Poco a poco, el asexuado sujeto rawlsiano va descubriendo su cara no tan asexuada, dejando atisbar sus perfiles más liberales. Una fugaz mirada hacia la realidad le llevará también a detectar una cierta pluralidad social, que se resolverá en la aceptación de las doctrinas que resulten razonables, entre las que se deberá promover un «consenso entrecruzado» o «consenso por sobreposición» *(Overlapping consensus).* Nuevamente de la mano de Kant, Rawls distingue en la defensa de este consenso entre lo racional, aquello que procede de una deducción lógica, de lo razonable, lo que pertenece a una esfera práctica de convicciones. Pero, al parecer, Parménides se vuelve liberal y su esfera del ser ahoga cualquier otra realidad. Lo expresa muy nítidamente Enrique Dussel, aunque con un exabrupto antinietzschiano que no compartimos: «El que está fuera de la totalidad está fuera del ser, es el *no-ser* de Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que el *Otro* está en lo falso viene el héroe (del sistema de la totalidad, desde Cortés al *sobre-*

4 J. Rawls, *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 2004, pp. 168-169.

hombre [*sic*] de Nietzsche) y lo mata, y además de matar al Otro recibe el honor y la condecoración del todo. Es paradójico y es tremendo. Aquí, de pronto, Parménides se llena de sangre».[5]

Los problemas que se observan en una tal posición son del suficiente calado como para merecer una primera reflexión. Sin pretender un análisis exhaustivo, sí cabe señalar lo que son los elementos más estridentes de la propuesta. En primer lugar, la referencia a una naturaleza humana común, una «común razón humana», que desconoce todas las aportaciones de las filosofías del XVIII, XIX y XX sobre la cuestión de las mediaciones y que, por tanto, nos habla de una posición radicalmente idealista. De ahí se deriva la determinación de una única posible esfera de convicciones «razonables» entre las que pudiera establecerse un diálogo tendente a un consenso; consenso que, en realidad, ya está dado debido a esa común naturaleza compartida. El planteamiento de Rawls hace razonable solo aquello que el liberalismo político ha decidido de antemano que es razonable, con lo que, más que un diálogo y un consenso, nos hallamos ante un soliloquio onanista, como se desprende de lo siguiente: «Antes de comenzar, recordaré dos puntos principales acerca de la idea de un consenso entrecruzado. El primero es que buscamos un consenso entre doctrinas comprehensivas razonables (no irrazonables o irracionales). El hecho crucial no es el del pluralismo como tal, sino el del pluralismo razonable (I, y 6.2). El liberalismo político, como ya dije, entiende esa diversidad como el resultado del ejercicio de las facultades de la razón humana en el contexto de instituciones libres duraderas».[6] Sin duda puede decirse más alto, pero no más claro. Y qué decir de la ingenuidad que rezuma la pretensión de que el sujeto se inhiba ante cualquier marca social, o cultural, o familiar, como si ello pudiera ser fruto exclusivo de una decisión subjetiva. La posición originaria exige un irrealizable ejercicio de contorsionismo ideológico que nos coloca en el contexto de un discurso utópico en el peor sentido del término, es decir, aquel que pretende abstraerse de cualquier momento o lugar desde

---

5 E. Dussel, «Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana», en E. Dussel y D. E. Guillot, *Liberación latinoamericana y E. Levinas,* Buenos Aires, Bonum, 1975, pp. 27-28.

6 J. Rawls, *El liberalismo político,* p. 176. Dada la proclividad a la terminología con ecos de actualidad política en Rorty y Rawls, quizá convenga recordar el nombre de la operación estadounidense en Afganistán, «Libertad duradera».

una lógica transcendental. Estas objeciones derivan de los elementos formalistas sobre los que se construye la propuesta neocontractualista de Rawls. Pero también se observa que, cuando el autor permite la presencia de elementos de carácter material, estos nos describen los rasgos de una subjetividad muy marcada ideológicamente, la subjetividad liberal.

Continuando con el desarrollo de la teoría de Rawls, este subraya el contexto en el que su propuesta puede resultar operativa, lo que él denomina, recuperando a Hume, «circunstancias de justicia», es decir, una situación social entre la escasez y la abundancia; pues, en situaciones de escasez, la justicia resulta irrelevante. Sobre ello cabría decir dos cosas. Primera: que el planteamiento rawlsiano peca de circularidad en la medida en que busca con su propuesta de contrato la construcción de una sociedad justa, pero para poder articular su propuesta es preciso partir de una situación que ya lo sea. De ahí el viaje a ninguna parte. Por otro lado, Rawls incapacita su planteamiento para ser operativo en la sociedad contemporánea, pues si algo caracteriza al capitalismo actual es su conjugación de sociedades de la escasez y sociedades de la abundancia.

La acusación de circularidad aparece en autores tan distantes como Paul Ricœur y Chantal Mouffe, quien subraya que, para Ralws, ser razonable es sinónimo de «aceptar los principios del liberalismo político».[7] Ciertamente, la posición de Rawls, acentuada posteriormente por Rorty, expulsa del horizonte de la razonabilidad a todo aquel que no acepte sus principios sociales. Pero nos interesa traer a colación la crítica de Negri, que hace de Rawls un teórico político de la posmodernidad. Y nos parece conveniente en la medida en que el planteamiento de Rawls no se distancia en exceso de lo que plantea Habermas, autor al que consideramos como epígono de la Modernidad.

Negri, que parte de reconocer la buena fe de Rawls, buena fe que considera ausente de las propuestas de Vattimo y Rorty, va a centrar su crítica en que, frente a las tesis de que la teoría política de Rawls supone una defensa del Estado del bienestar frente a los ataques del individualismo de Nozick, la teoría de la justicia avanza en una erosión posmoderna del

7 Ch. Mouffe, *La paradoja democratica,* Barcelona, Gedisa, 2003, p. 43.

Estado del bienestar, al suprimir, en diversos órdenes, la categoría de producción.[8]

La defensa del estado redistributivo que lleva a cabo Rawls no tiene fundamento histórico social, sino filosófico, en la línea del neokantismo, y se olvida de lo básico del Estado del bienestar: la producción fordista y, por tanto, el pacto entre agentes sociales. Rawls olvida la producción, tanto económica como jurídica, lo que, de hecho, mina el Estado del bienestar. Si Wolff coloca a Rawls en un estadio anterior al Estado del bienestar,[9] Negri lo coloca en un estadio posterior, pues una de las características de la sociedad posmoderna, la sociedad de la subsunción real, es el predominio de la circulación frente a la producción, tal como se encarga de recordarnos Jameson.

El derecho posmoderno no se funda en el trabajo, sino que emana de una fuente abstracta, transcendente a la sociedad. Precisamente, el «consenso por sobreposición» supone una abstracción del sistema jurídico respecto del campo social. El «método de la elusión», tal como lo denomina Rawls, expulsa imperativamente el conflicto de la teorización jurídica. Rawls construye, así, una teoría del contrato hipotético o ideal, exento de crisis y en el que, como corresponde a una tradición formalista de raigambre kantiana, y a diferencia de la tradición contractualista del XVII, el *contractum unionis* no va acompañado de un *contractum subiectionis,* pues la común razón humana y el sentido común, a los que alude Rawls continuamente, se convierten en instrumento privilegiado para el acuerdo intersubjetivo. Para Negri, eso lo convierte en un discurso ingenuo de justificación del *statu quo.*[10]

Precisamente en esta cuestión, la defensa del *statu quo,* es en la que hace mayor hincapié otro de los críticos de Rawls, Enrique Dussel. Al haber prescindido de lo material por su kantismo subyacente, opta por una *teoría de juegos,* a la que Dussel denomina «juegos de regateo»,[11] y en la que

8 A. Negri y M. Hardt, *El trabajo de Dionisos,* Madrid, Akal, 2003, p. 37.
9 J. Wolff, *Filosofía política. Una introducción,* Barcelona, Ariel, 2001.
10 A. Negri, *Multitudes,* en línea: <samizdat.net/article.php3?id_article=772>, p. 14.
11 E. Dussel, *Ética…,* p. 174.

se toman decisiones en una situación ideal sin determinación material, convirtiéndose así en una teoría de la elección racional. Pero en realidad, lo que hay son numerosos *a priori* materiales no explicitados (los bienes *primarios,* como también señala Dworkin, son bienes sociales, ideológicos) que deforman la pretendida pureza formal. La eticidad-etnicidad dominante borra sus contenidos hegemónicos, de tal modo que «cree universal lo válido en Estados Unidos».[12]

Si esta afirmación puede ser mantenida para Rawls, en el caso de Rorty multiplica su pertinencia, pues resulta difícil encontrar un discurso más circunscrito a su entorno cultural y menos atento a las diferentes realidades del planeta. De ello resulta, lejos del contenido irónico que él pretende conceder a su planteamiento, un marcado tono cínico en el que, bajo una pretendida y declarada tolerancia, alienta un profundo espíritu sectario.

A diferencia de Rawls, en quien la propuesta política nace sin una posición ontológica explícita, el discurso político rortyano descansa sobre un planteamiento ontológico que lo coloca de lleno en la tradición posmoderna. Y lo que en Rawls era circularidad política se convierte en Rorty en circularidad ontológica. En viaje a ninguna parte. A ninguna parte porque la propuesta «desconstructiva» que subyace al antirrepresentacionalismo de Rorty queda desactivada por la final aceptación de lo dado. Veámoslo.

La ontología rortyana se caracteriza, en sintonía con la propuesta posmoderna de raíz nietzschiana, por la crítica del mito de lo dado y, por tanto, de la objetividad y la verdad. Es lo que denomina antirrepresentacionalismo, «una explicación según la cual el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad».[13] La realidad se disuelve en fábula, por lo que su representación se convierte en ejercicio vano. De lo que se trata, por lo tanto, no es de representar una inexistente realidad, sino de desarrollar una descripción metafórica de esta que se adecúe a las exigencias de un determinado contexto social. No cabe duda de que este análisis ontológico no se distancia en exceso de algunos de los aspectos de las propuestas de un Deleuze, de un Derrida o un Lyotard. Sin embargo, la propuesta rortyana presenta una indudable originalidad, que consiste en que,

12 *Ibidem,* pp. 175-176.
13 R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996, p. 15.

una vez que ha anunciado la desaparición de la realidad, la vuelve a recuperar mediante el argumento de su eficacia. Como toda descripción de la realidad es una metáfora, una construcción, y como, entiende Rorty, esa descripción debe ser evaluada en función de su éxito social, hay que defender como descripción más adecuada de la realidad la que lleva a cabo la tradición liberal, dada su, para Rorty, indudable eficacia y superioridad. Desconstrucción de lo real para su reconstrucción milimétrica. Se nos antoja que, para ese viaje, no hacían falta tantas alforjas; al menos, alforjas nietzschianas.

En ese esfuerzo de reflexión sobre lo real, Rorty se pertrecha con buena parte del arsenal del posmodernismo y del pensamiento débil, dentro del que se reconoce.[14] La crítica de los grandes relatos, de la metafísica como búsqueda de un fundamento para lo real (que derivará en una crítica de la filosofía *tout court*), del sujeto esencialista cartesiano, entre otras, recorren su páginas.

A partir de este planteamiento ontológico, Rorty defiende la primacía de la política frente a la filosofía. El rechazo de una realidad subyacente, dada, implica la negación de cualquier clase de fundamento sobre el que asentar el discurso, de ahí la pérdida de valor de la filosofía y la preeminencia de la política como discurso que no discute sobre fundamentos, sino sobre prácticas. Pero, en realidad, desde una pretendida crítica del fundamento, coloca la política, una determinada forma política, la liberal, como fundamento de todo discurso. Para Rorty resulta innecesaria la justificación de la pertinencia del liberalismo como forma política. Sus esfuerzos no van encaminados a justificarlo —pues esa justificación viene dada por la prosperidad y libertad de que, según él, gozamos—, sino a producir estrategias para su defensa y, consecuentemente, a describir la tarea del intelectual en la sociedad. Convencido de la superioridad de su mirada sobre el mundo, el intelectual occidental —o, como él dice de modo apabullantemente cursi e ideológico, los intelectuales del Atlántico Norte—, en un proceso de conversación exento de cualquier tipo de justificación o fundamento, debe desarrollar un diálogo que permita la mejora de lo existente, pues no se trata de crear nada nuevo —ya sabemos, tras Rawls, que la esfe-

14 *Vid.* S. Vegas González, *Rorty,* Madrid, Ediciones del Orto, 1998, p. 56.

ra liberal parmenídea todo lo ocupa—, sino de mejorar lo bueno que ya tenemos.

La superioridad de que goza el liberalismo le exime de cualquier intento de diálogo fuera de sus propias fronteras. Por ello, Rorty no duda en calificarse de etnocéntrico: «Ser etnocéntrico —escribe sin sonrojo Rorty— es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás».[15] De este modo, Rorty establece un nosotros que se convierte en su único punto de referencia. Un nosotros que viene encarnado por los habitantes de las «prósperas democracias del Atlántico Norte».[16] Pero no solo la geografía, ese paraguas de la región OTAN, acota las posibilidades de diálogo, pues dentro de ella nos encontramos sujetos sedicentes incapaces de ajustarse a los principios liberales. Rorty no duda en calificarles como locos:

> Nosotros, los herederos de la Ilustración, pensamos que los enemigos de la democracia liberal, como Nietzsche o san Ignacio de Loyola están «locos», por decirlo con palabras de Rawls. Y ello sucede porque no hay manera de considerarlos conciudadanos de nuestra democracia constitucional, como individuos cuyos proyectos vitales podrían, con un poco de ingenio y buena voluntad, adaptarse a los de los demás ciudadanos. No es que sean locos por haber comprendido mal la naturaleza ahistórica del ser humano. Lo son porque los límites de la salud mental son fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio.[17]

Tras la lectura de este fragmento, quizá fuera preciso acudir al currículum de Rorty para saber si ofició de enfermero o médico en los hospitales psiquiátricos soviéticos, cuyas prácticas parece conocer a fondo y aplaudir con entusiasmo. Sin duda, es una forma expeditiva de acabar con la disidencia y de reforzar la superioridad moral del «*nosotros* liberal constitucional democrático noratlántico». Si Foucault se empeñó a lo largo de su obra en establecer una vinculación entre conceptos como el de locura o enfermedad y su superficie de emergencia para problematizarlos y, de algún modo, rescatar a los sujetos de las garras de la marginación por la vía con-

---

15 R. Rorty, *Objetividad…,* p. 51.

16 *Ibidem,* p. 269. Entre las que, por su posición geográfica en ese Atlántico norte, deberemos contar sin duda con el Reino de Marruecos, Colombia, Haití o Burkina Faso. Italia, evidentemente, se queda fuera. Se siente.

17 *Ibidem,* pp. 255-256.

ceptual, Rorty emprende el camino contrario utilizando los conceptos peyorativos para alojar en ellos a todo aquel que no piensa como él. Ante la brutalidad del texto, subrayar cuestiones filosóficas, como esa referencia tan incoherente con otras de las afirmaciones del autor sobre el sujeto y con su crítica del sujeto cartesiano[18] a propósito de «la naturaleza ahistórica del ser humano», quedan, evidentemente, fuera de lugar. Y la nómina crece, pues en *Cuidar la libertad* añade a quienes merecen ser expulsados del paraíso liberal los estudiantes radicales y los comunistas, pues ambos constituyen «un maldito incordio del que había que deshacerse».[19] Será mejor no preguntar cómo. Bush debe de ser un atento lector de Rorty.

Por ello, cuando habla de una política de la solidaridad que nace como reacción ante el dolor y la crueldad, la propuesta, como han subrayado autores como Dussel, suena poco creíble. En la medida en que se excluye del universo del acuerdo político a todo aquel que se aleje de la dogmática liberal y de las condiciones sociales de la zona OTAN —zona de origen, no de actuación—, el diálogo político se convierte, nuevamente, en un monólogo, autocomplacido y soberbio, en el que, como dice Zizek, solo se acepta al Otro siempre que se halle desprovisto de su otredad: «En el mercado encontramos toda una serie de productos desprovistos de su propiedad maligna: café sin cafeína, nata sin grasa, cerveza sin alcohol […] o la redefinición contemporánea de la política como el arte de la administración llevada a cabo por expertos en cuanto política sin política, hasta llegar al multiculturalismo liberal y tolerante como una experiencia del Otro desprovisto de su Otredad».[20] Y si no se despojara de ella, ahí está el psiquiátrico para contenerle. Como argumenta Negri, hemos pasado del consenso por superposición rawlsiano al consenso por exclusión, de manera que «la tolerancia liberal posmoderna no se basa realmente en la inclusión, sino en la exclusión de la diferencias sociales».[21] El discurso de Rawls, en su ingenuidad, parece no ser consciente de los *a priori* que articulan su propuesta de justicia. Sin embargo, la explicitación

18 «Una persona […] es una red que constantemente se vuelve a tejer a sí misma» (*ibidem,* p. 270).

19 R. Rorty, *Cuidar la libertad,* Madrid, Trotta, 2005, p. 124.

20 S. Zizek, *Arriesgar lo imposible,* Madrid, Trotta, 2006, p. 101.

21 A. Negri y M. Hardt, *El trabajo…,* p. 53.

de estos por parte de Rorty, los valores del capitalismo liberal, produce la exclusión del discurso de todos aquellos que no comparten unas condiciones materiales, una posición ideológica o unas coordenadas de discurso. La dimensión represiva de la propuesta no puede ser obviada: «Rorty afirma que el Estado descartará o rechazará los elementos de diferencia y conflicto, pero cuando situamos la operación de descarte o rechazo en el terreno real del poder, esta solo puede concebirse como despliegue preventivo de la fuerza o, para ser más precisos, como amenaza de utilización de la fuerza extrema en última instancia. La concepción rawlsiana de la elusión y la entrañable despreocupación de Rorty cobran su sesgo excluyente brutal una vez que las consideramos desde el punto de vista de las prácticas políticas».[22]

Tanto Rawls como Rorty nos embarcan en un viaje a ninguna parte. Desde la política el primero, desde la ontología y la política el segundo, con ingenuidad Rawls, con saña ideológica Rorty, en ambos encontramos una reflexión desde el liberalismo incapaz de traspasar sus fronteras para ver lo que pueda haber fuera. Rawls, desde su idea de común naturaleza humana, se muestra incapaz siquiera de imaginar que pudiera haber otros intereses, otras perspectivas, otras miradas sobre el mundo. Por ello rezuma ingenuidad e incompetencia filosófica. Rorty, por el contrario, sabedor de que hay un afuera, lo borra de la realidad con un ejercicio de prestidigitación ontológica y otro de aniquilación política. Una de sus frases lo resume sucintamente: «La única ideología que necesitamos es la democracia liberal de siempre»,[23] la que, al parecer, nos acompaña desde la Prehistoria. Por ello, un violento cinismo es su nota más característica. A pesar de que reprocha a Foucault «escribir desde un punto de vista a años luz de los problemas de la sociedad contemporánea»,[24] es esa una afirmación que conviene perfectamente a los planteamientos de Rawls y Rorty, el transcendentalismo formalista del primero le confina en un «trasmundo inventado», mientras que el confesado etnocentrismo del segundo le impide analizar la real situación de las tres cuartas partes del planeta.

---

22 *Ibidem,* p. 56.

23 R. Rorty, *Cuidar…,* p. 166.

24 R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* Barcelona, Paidós, 1993, p. 241.

4.2.2. El espanto del Otro

Mientras Rawls y Rorty ajustan el discurso liberal más clásico a los procedimientos de la posmodernidad, en Vattimo y Lyotard nos encontramos con el movimiento contrario, el del ajuste de discursos de neta raigambre posmoderna a las exigencias de la política liberal. Ambos autores hacen una decidida apuesta por la filosofía de la diferencia, pues, como señala Lyotard, «el objetivo de una literatura, de una filosofía y, tal vez, de una política sería señalar diferencias y encontrarles idiomas».[25] Desde una perspectiva política, ese empeño se va a mostrar especialmente problemático, sobre todo si se adopta una concepción de la diferencia de filiación hegeliana en la que esta es efecto del agrietamiento, aunque este sea voluntario, de la identidad del Ser, del Ser de la identidad. No en vano ya hemos anunciado más arriba, siguiendo la clasificación de la diferencia que hace Deleuze, las radicalmente opuestas implicaciones que posee el entender la diferencia como origen o como efecto. Entendemos que es precisamente esa la línea de demarcación política que atraviesa la posmodernidad y que dejará de un lado discursos de desactivación del antagonismo, por su voluntad sectaria de exacerbación de las diferencias, aunque en algunos casos, como los que ahora nos ocupan, el *horror vacui* los lleve a extrañas piruetas reconstructoras que desembocan en una inesperada defensa del liberalismo, y de otro discursos que, desde la conciencia de la diferencia, abogarán por la búsqueda de lo que une antes que lo que separa. No es de extrañar que, en una entrevista de 1987, Lyotard señale a su interlocutora, Teresa Oñate: «De lo que se trata es de comprender, *notar,* la seriedad del problema aquí implicado: el concerniente al *qué se puede hacer* político. Y este es en realidad el problema postmoderno».[26] Desde una política de la diferencia, tanto Lyotard como Vattimo buscarán estrategias que permitan recomponer los puentes que sus propias propuestas, en especial la de Lyotard, han dinamitado.

Hemos señalado anteriormente que la ontología de Vattimo, que pretende engarzar con la crítica de la metafísica de Nietzsche y Heidegger, es

---

25 J. F. Lyotard, *La diferencia,* p. 26.

26 T. Oñate, «Lyotard: la escritura de la disensión», *Revista de Occidente,* n.º 73 (junio de 1987), p. 113.

una ontología del ser débil, de un ser carente de fundamento *(Grund),* despeñado en el abismo *(Abgrund)* de la multiplicidad. Una multiplicidad que encuentra en la posmoderna sociedad de la comunicación el vehículo adecuado para su expresión. La sociedad mediática es, para Vattimo, el verdadero índice del fin de la metafísica, pues en ella la realidad se disuelve en interpretación, al mismo tiempo que los medios conceden voz a estas interpretaciones, pues «en la sociedad en la que es más alto y extenso el poder de los *media,* minorías y subculturas de todo tipo se hacen visibles […]. La intensificación del sistema de los medios de información tiende también a multiplicar las *agencias interpretativas;* y por una razón paradójica de autodesmitificación, estas agencias se presentan de forma cada vez más explícita como *interpretativas*».[27] Frente a la lectura del papel de los medios hecha por Adorno, o al pesimismo social de Orwell, en Vattimo hay una reivindicación del papel de los medios de comunicación como instrumentos de pluralización social. Una reivindicación que se hace tanto más sorprendente cuanto que procede de un país, Italia, en el que el monopolio mediático y la consiguiente manipulación política son denunciados cotidianamente.

A pesar de que sea práctica frecuente en las librerías colocar la sección de esoterismo y religión junto a la de filosofía, no vamos a entrar en estas páginas en el desbarre religioso del último Vattimo, cuya propuesta de intervención social pasa por la referencia a un dios disuelto en la realidad, caracterizado como un «anarquista no violento», desconstructor irónico guiado por la caridad hacia los otros y en la que el sujeto debe plegarse a la experiencia religiosa del perdón, la mortalidad, el dolor y la plegaria.[28] Nos dirigimos directamente al anaquel de la filosofía, para escudriñar la polémica que Vattimo mantiene con la ética del discurso. Aunque los efectos políticos sean semejantes, Vattimo desarrolla una crítica de la ética del discurso de Habermas y Apel, pues entiende que el dialogismo oculta un monólogo del sujeto transcendental: «El sujeto al que mira idealmente la

---

27 G. Vattimo, «Post-modernidad, tecnología, ontología», en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada sobre la época,* Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos/Librería Yerba/Cajamurcia, 1994, p. 81.

28 *Vid.* al respecto N. Sánchez Madrid, «El deber de juzgar *(lûo tar)*», en J. M. Navarro Cordón, *Perspectivas del pensamiento contemporáneo,* Madrid, Síntesis, 2004, pp. 270, 282.

teoría del *a priori* de la comunicación es el sujeto experimental de la ciencia moderna, tendencialmente depurado de cualquier pertenencia a la historia, de sentimientos, intereses, diferencias».[29] El dialogismo, según entiende Vattimo, implica el desprecio de la diferencia, pues cifra el desarrollo del proyecto político en el reconocimiento, mediante el diálogo, de los elementos comunes de nuestra naturaleza. Es decir, el fin, la unidad, se hallaba ya en el origen. Por ello él aboga por una ética hermenéutica en la que la realidad queda expuesta a la interpretación subjetiva. Ahora bien, esas interpretaciones, amplificadas por el carácter mediático de nuestra sociedad, pueden y deben ser referidas a un *logos* conciencia común. Sin la red de seguridad que supone la referencia a un fundamento establecido sobre una naturaleza común, tal como, en el fondo, hace la ética del discurso, la apuesta de Vattimo se dirige a, desde la diferencia que nos constituye, reconstruir una mirada común. Ello se consigue con una actitud de escucha hacia el otro, al que no nos une ningún fundamento o naturaleza común, sino un sentimiento de *pietas:*

> Esta nueva ontología piensa, por el contrario, que se debe captar el ser como evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligado a la situación de una época, que, por su parte, es también proveniencia de las épocas que le han precedido. Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen de los otros, de los contemporáneos: las culturas de los grupos, los lenguajes especializados, las culturas «otras» con las que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta, las subculturas que comienzan a tomar la palabra desde el interior del mismo Occidente, etcétera. Estos mensajes afectan al ser, constituyen su sentido —el sentido del término ser, del término realidad- tal como se da a nosotros y a nuestra concreta experiencia de hoy. En estos mensajes —que son el tema de la ontología posmetafísica— no se revela ninguna esencia, ninguna estructura profunda o ley necesaria; pero se anuncian en ellos valores históricos, configuraciones de experiencia y formas simbólicas, que son los trazos de vida, las concreciones de ser, que piden ser escuchados con *pietas,* con la atención devota que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros.[30]

Los elementos ontológicos que venimos señalando como característicos del discurso posmoderno, la referencia, desde la ausencia de fundamento, a una diferencia intensiva y otra extensiva, diacrónica y sincrónica,

---

29 G. Vattimo, *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1992, p. 98.
30 G. Vattimo, *Ética de la interpretación,* Barcelona, Paidós, 1991, p. 11.

son subrayados por Vattimo. Desde esa diferencia desfondada se apuesta por la construcción de una mirada común, de un proyecto político. Pero se hace con la convicción, incoherente con los reproches dirigidos al dialogismo, de la posibilidad de establecer lo que nos une con aquellos que son «similares a nosotros». A pesar de toda su parafernalia de la diferencia, late en Vattimo una íntima convicción, que casi cabría que calificar de inconsciente, de la existencia de un vínculo común entre los diferentes, que, en realidad, no lo son tanto en la medida en que son similares. La Modernidad que se expulsó por la puerta volvió a entrar por la ventana.

Son muchas las inconsistencias del planteamiento de Vattimo: una analítica de los medios que los convierte en agentes de la pluralidad social, una percepción de la realidad en la que se observa una pluralidad de culturas que, sin embargo, no es sino epidérmica, una diferencia que, en el fondo, no lo es tanto, pues puede ser amortiguada con una actitud de escucha que se fundamenta en una *pietas* que difícilmente puede ser entendida en un discurso que se quiere de raíz nietzschiana. Por un lado, se realiza una descripción de una pluralidad social que entendemos no es tal para, por otro, entender que es posible establecer un proceso de escucha universal, no interferido por mediaciones constituyentes. Las limitaciones e incongruencias que dice descubrir en los planteamientos de Habermas, Lyotard y Rorty, y que nosotros consideramos correctamente señaladas, podrían serle aplicadas sin mayor problema: «Habermas se queda en el horizonte de la fundamentación (la crítica de la ideología en nombre de una especie de pregnancia de la comunicatividad del discurso); Lyotard, para no recaer en el horizonte fundamentativo, renuncia, en el fondo, al proyecto de la emancipación; y Rorty, por su parte, propone una racionalidad que busca el consenso, no apoyado sobre alguna base transcendental, sino empírica, pragmática (la cual, sin embargo, no puede ser ulteriormente cuestionada sin que se reencuentre un metarrelato)».[31] Disputa de familia entre discursos que, con matices diferenciales, apuntan en una misma dirección: la reconciliación universal. No cabe duda de que no es lo mismo un discurso como el de Habermas, más apegado a la Modernidad, que el de Rorty, pero las implicaciones políticas se hallan muy cercanas.

---

31 *Ibidem,* pp. 28-29.

La cercanía puede ser apreciada realizando un recorrido por el planteamiento que sobre la cuestión política realiza J. F. Lyotard. No cabe duda de la importancia del papel que Lyotard atribuye a lo político, tanto en el ámbito discursivo como en el de las prácticas sociales y del devenir histórico. Para él, lo hemos señalado, uno de los grandes problemas del discurso contemporáneo es el del *«qué se puede hacer político»,* al mismo tiempo que busca en el acontecer político-social la justificación de su teoría del fin de los grandes relatos. Podemos leer en *La diferencia:*

> Las «filosofías de la historia» que inspiraron el siglo XIX y el siglo XX pretenden asegurar los pasos por encima de la heterogeneidad. Pero los nombres propios de «nuestra historia» oponen contraejemplos a esa pretensión. Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real, pero *Auschwitz* refuta la doctrina especulativa. Por lo menos, siendo un crimen que es real […], no es racional. Todo lo que es proletario es comunista, todo lo que es comunista es proletario, pero el Berlín de 1953, la Budapest de 1956, la Checoslovaquia de 1968 y la Polonia de 1980 (y no digo más) refutan la doctrina del materialismo histórico: los trabajadores se levantan contra el Partido. Todo lo que es democrático es por el pueblo y para el pueblo e inversamente, pero «Mayo de 1968» refuta la doctrina del liberalismo parlamentario. Lo cotidiano social hace naufragar la institución representativa. Todo cuanto sea libre juego de la oferta y la demanda es propicio para el enriquecimiento general e inversamente, pero la crisis de 1911 y 1929 refutan la doctrina del liberalismo económico. Y la crisis de 1974-1979 refuta el arreglo poskeynesiano de esa doctrina. Los pasos prometidos por las grandes síntesis doctrinales terminan en sangrientos callejones sin salida. De ahí la pesadumbre de los espectadores en el final de este siglo XX.[32]

Lo político desempeña un papel relevante en el decurso de la realidad, pero lo político se convierte en lugar problemático en la medida en que la ontología lyotardiana diseña un panorama de difícil gestión política.

Ese mencionado fin de los grandes relatos abre el paso a la noción de diferendo, a una comprensión de la realidad atravesada por diferencias irreductibles que se plasman, o deberían plasmarse, en lenguajes intraducibles. Pues no es que en Lyotard encontremos una constatación de la diferencia, sino una reivindicación radical de esta, desde esa perspectiva de origen secretamente hegeliano que venimos señalando. No en vano, Lyotard entiende que la revolución relativista y cuántica es tarea todavía

32 J. F. Lyotard, *La diferencia,* pp. 205-206.

pendiente del lenguaje social. El resultado ontológico es un panorama archipielágico de islas incomunicadas. La política consiste, precisamente, en las estrategias adecuadas para mitigar esa incomunicación. Viaje de ida y vuelta en el que, tras un decidido ejercicio de desconstrucción diferenciante, se apuesta por un angustioso proceso de recomposición de lo escindido.

Lyotard no oculta el sesgo kantiano de muchos de sus planteamientos. La referencia al archipiélago es consecuencia, justamente, del establecimiento por parte de Kant de diferentes órdenes de lenguaje (cognitivo, ético y estético) entre los que no se puede establecer una equivalencia. Kant como problema, pero Kant también como estrategia de superación de este: «Dado que el objeto conveniente que hay que presentar para validar la dispersión de las facultades no puede ser él mismo sino un símbolo, yo propondría un archipiélago. Cada una de las familias de frases sería como una isla; la facultad de juzgar sería, al menos en parte, como un armador o un almirante que lanzaría expediciones de una isla a otra, destinadas a presentar en cada una lo que se ha encontrado (inventado, en sentido antiguo) en las otras, y que podría servir a la primera de "como si", intuición para validarla».[33] Una facultad de juzgar que encontrará su instrumento más efectivo, entiende Lyotard, en el juicio reflexionante: «el juicio reflexionante supone la capacidad de sintetizar datos fortuitos sin la ayuda de ninguna regla de encadenamiento previamente establecida».[34] El juicio reflexionante permite atender a la particularidad de las situaciones sin la constricción ni de reglas generales ni de parámetros preexistentes. Con este procedimiento se trata no tanto de establecer consensos —ya hemos señalado el privilegio que Lyotard concede al disenso— como de propiciar actitudes de escucha hacia el otro, en un sentido muy cercano al que también promueven Vattimo o Rorty, con la justicia como horizonte: «El consenso se ha convertido en un valor anticuado y sospechoso. Lo que no ocurre con la justicia. Es preciso, por tanto, llegar a una idea y una práctica de la justicia que no esté ligada a las del consenso».[35] El resultado pueden ser acuerdos parcia-

33 J. F. Lyotard, *L'Enthousiasme,* París, Galilée, 1986, p. 33.
34 J. F. Lyotard, *Pérégrinations,* París, Galilée, 1990, p. 26.
35 J. F. Lyotard, *La condición posmoderna,* p. 118.

les, inestables, que no implican la reconstrucción de una mirada totalizadora, sino la resolución de conflictos puntuales. Para ello, se trata de juzgar caso por caso, con la conciencia de que el lenguaje jurídico deberá ser ajustado a cada acontecimiento particular.

Esta comprensión de lo político como juego de discontinuidades, intervención de diferencias esporádicamente reductibles, archipiélago que busca ocasionalmente la comunicación pero que se solaza en la diferencia, lleva a Lyotard a una original distinción entre dos conceptos: república y democracia. Si la democracia es, por decirlo con palabras de Unamuno, «la tiranía del número», la reducción de toda diferencia al consenso mayoritario, la república implica, en esta lectura de Lyotard, activación social de las diferencias, legitimidad práctica de estas. Por ello, Lyotard apuesta antes por la república que por la democracia:

> Democracia y república no son la misma cosa… [Es] un problema de legitimación… decir que es la mayoría quien tiene razón porque es mayoría, es absurdo. Hay ahí una total confusión de los géneros de discurso. Se puede tener otra idea del pueblo y decir que el pueblo es el nombre de una nube de frases heterogéneas que se contradicen unas a otras […]. La voluntad universal subtiende y determina la Idea de República. Esta es una Idea, un horizonte, la comunidad de voluntades puramente libres… La Idea de República es la de una comunidad de seres razonables prácticos, libres, que intenta tomar sus decisiones en función de la mejor libertad y razón… Al nombre de República, asociaría más bien un dispositivo deliberativo, que, a diferencia de otros dispositivos que llamamos totalitarios, pone en juego, públicamente, un gran número de géneros de discurso. Eso es su fuerza… Hay por tanto un número importante de géneros de discurso diferentes. Esta es la fortaleza del dispositivo republicano: su cercanía a la heterogeneidad del lenguaje. Pero es también lo que le hace más frágil: que acepta en él, sin cese, el riesgo del abismo, del *diferendo,* de la guerra civil del lenguaje consigo mismo… El dispositivo deliberativo está ligado al reconocimiento de que el centro está vacío. En general, al pueblo (y a los políticos) no les gusta esto: la necesidad de seguridad se opone a la idea de que el centro está vacío… La Idea de un centro es justa, a condición de que esté vacío estatutariamente. Y que haya reglas para acceder a él y hablar, que sean reglas muy duras; que no se pueda decir cualquier cosa…; en el vacío del centro tiene lugar el vacío del encadenamiento, como acontecimiento. Y este vacío es terrorífico. Pero también, por su localización en el centro puede ser afrontado. De todas maneras, tendrá que ser.[36]

---

36 «La défection des grands récits: entretien avec J. F. Lyotard», *Intervention,* n.º 7 (1983), pp. 56-58.

No podemos ver en este planteamiento, como apunta Iñaki Urdanibia, «aires libertarios destacables»,[37] sino, más bien, la nueva explicitación del aire liberal que recorre los últimos textos de Lyotard.[38] Es más, esa referencia republicana como «seres razonables prácticos», además de sorprendente en la lógica del diferendo —¿quién establece la razonabilidad del discurso, qué género supremo se encarga de ello?—, acerca nítidamente a Lyotard a las posiciones de Rawls, lo que cierra el círculo de los discursos posmodernos de orientación liberal.

4.3. Para un discurso antagonista

La construcción de un discurso antagonista ha de tomar como punto de partida una analítica de la sociedad sobre la que quiere intervenir. A diferencia de lo que sucede con los discursos políticos reseñados hasta el momento, en los que se observa, bien una total ausencia de referencia a la realidad social, caso de Rawls, bien un análisis muy sectorial de esta, caso de Vattimo, el discurso antagonista, por su base materialista, escruta la sociedad contemporánea como paso previo para una propuesta de intervención política.

4.3.1. Globalización, posfordismo, subsunción

Todo análisis depende de la perspectiva desde la que se hace, del lugar en el que se coloca la lente y que privilegiará uno u otro aspecto de la realidad. Por ello, según atendamos a una u otra dimensión de la realidad, podremos hablar de globalización, de posfordismo, de subsunción, y aun de otros conceptos válidos para el abordaje de lo real. A continuación se llevará a cabo un intento de articular los tres conceptos reseñados en una descripción perspectivista de la sociedad contemporánea.

Quizá convenga comenzar subrayando un aspecto que muchas veces no es tenido en cuenta desde los discursos filosóficos contemporáneos.

---

37 I. Urdanibia, *Derivas con J. F. Lyotard,* tesis doctoral, Madrid, UAM, 1993, p. 233.

38 J. F. Lyotard, *Moralidades…,* p. 95.

Dichos discursos adolecen de una falta de atención a la pluralidad social del planeta. Cargados de eurocentrismo, o, como dice Dussel con una ironía que tira con bala contra Rorty, centrados en la «totalidad noratlántica», se construyen desde la desatención a la realidad de la mayoría de la población del planeta y extrapolan nuestra realidad social occidental, por llamarla de algún modo, a todos los confines del mundo. De este modo, el debate filosófico, ético y político occidental se vuelve recurrente y reiterativo, y resulta, por su alejamiento de la realidad, de poca utilidad para afrontar las realidades contemporáneas. O bien convierte en centrales debates que solo afectan a una minoría privilegiada. El discurso antagonista, por contra, parte de la constatación de esa dualidad social del planeta y, aunque dedica una buena parte de sus esfuerzos a intervenir sobre las contradicciones de las sociedades opulentas, entiende que algunos de los elementos políticos de mayor relevancia contemporánea se gestan en los países empobrecidos, cuya mirada debe contribuir a una reconstrucción de la filosofía política.

En todo caso, no cabe duda de que nos hallamos en la época de la globalización, una época en la que la proliferación de las nuevas tecnologías, aplicadas a la comunicación y a las finanzas, ha producido una interrelación del planeta en tiempo real, como analiza Virilio, inédita hasta el momento. En su dimensión cultural, la globalización está llevando a cabo lo que MacLuhan teorizara con su concepto de «aldea global», provocando una uniformización discursiva del planeta; en su faceta económica, asistimos a una intensa interdependencia de los mercados, sensibles a cualquier variación en las bolsas mundiales. El proceso de globalización implica la modificación de los actores económicos tradicionales, de tal manera que los Estados-nación han ido perdiendo progresivamente relevancia, lo que diferencia la época actual de la época del imperialismo o de la colonización. Esa pérdida se produce en un doble aspecto; en primer lugar, el arraigo nacional de las empresas, tanto en su ubicación geográfica como en su vinculación social, viene desapareciendo progresivamente en favor de procesos de deslocalización que las llevan a buscar países más propicios para sus intereses; en segundo lugar, los Estados nacionales han perdido, *velis nolis,* buena parte de sus competencias económicas, ya porque hayan sido trasladadas, *motu proprio,* a organismos supranacionales —el caso del proceso de la Unión Europea—, ya porque instituciones de carácter supranacional marquen las políticas económicas de los Estados, restándoles auto-

nomía —caso del FMI y del Banco Mundial—, ya porque instrumentos fundamentales de la política económica, como los bancos centrales, anteriormente sometidos a la disciplina política de los parlamentos, se hayan tornado autónomos, fruto del neoliberalismo que preside la ideología económica imperante. De este modo, mientras la acción política de los ciudadanos sigue desempeñándose en un marco nacional, las decisiones de los Estados nacionales tienen cada vez una menor relevancia en el ámbito económico. La economía se ha independizado del control democrático, con lo que la política ha perdido su campo fundamental de regulación social. Si esta situación es apreciable en países con peso en la escena internacional, como se ha puesto de manifiesto de manera ejemplarizante en la crisis de la primera década del 2000, en la que los países del G-20 han sido incapaces de intervenir sobre las causas reales de la crisis, la posición de dependencia respecto de la dinámica económica internacional de los países empobrecidos, sometidos tanto a las dictaduras de los mercados como a las imposiciones del FMI, resulta mucho más profunda.

El proceso de globalización viene acompañado de una serie de transformaciones en el ámbito económico y social a las que agruparemos bajo el concepto de posfordismo. Como cautela, hay que precisar que no entendemos el posfordismo como un fenómeno negador u opuesto al fordismo, pues buena parte de las características de la sociedad contemporánea se han cimentado en el modelo fordista. Sin embargo, determinados acontecimientos, especialmente en el campo de lo político y de lo tecnológico, han provocado una serie de modificaciones que merecen esa nueva conceptualización a las que denominamos posfordismo. En efecto, el fordismo se halla detrás de la actual sociedad capitalista de consumo, pero el pacto social implícito que acompañó al desarrollo del fordismo en la primera mitad del siglo xx como consecuencia de la consolidación de dos bloques hegemónicos mundiales, el capitalista y el comunista, y que derivó en el desarrollo del Estado del bienestar en Europa, ha saltado hecho pedazos en la última década del siglo xx, lo que ha permitido la consolidación de las políticas neoliberales más agresivas. El cambio en las técnicas de producción, que es lo que técnicamente podríamos denominar como posfordismo, está siendo acompañado por profundas transformaciones en el ámbito político y social que, de forma metonímica, pueden ser también asimiladas a dicho concepto.

Con el posfordismo han tomado carta de naturaleza fenómenos como la precarización/flexibilización de la mano de obra, paralela a la producción *just in time,* para evitar los *stocks* excesivos de mercancías, y la deslocalización de la producción, cuyo objetivo es trasladar la producción a los lugares más rentables para la empresa, de tal modo que se incentiva la competencia entre factorías y se intenta trasladar el conflicto de clase hacia la competitividad de los trabajadores. Uno de los ejemplos más acabados de la dinámica posfordista es el que proporciona, paradójicamente, General Motors Europa, cuyas factorías han ido buscando progresivamente países con menores derechos laborales o con mayores incentivos a la producción, al mismo tiempo que ha promovido una dinámica de competencia a la baja entre los trabajadores, que se han visto obligados a ir erosionando progresivamente sus condiciones laborales con el objetivo de mantener su puesto de trabajo. Además de conseguir un aumento de los beneficios, la compañía consigue de esta manera que los trabajadores consideren a los trabajadores de otras factorías como competidores a los que enfrentarse, de tal modo que el conflicto se desplaza del enfrentamiento con la empresa al enfrentamiento con otros trabajadores.

Esa dinámica de desplazamiento del antagonismo refuerza la que entendemos como una de las características definitorias de la sociedad posmoderna o posfordista: la subsunción real del trabajo en el capital.[39] La refuerza en la medida en que traslada el antagonismo de una relación entre clases a una relación interna de la clase, lo que contribuye a enmascarar el enfrentamiento entre clases y favorece la mencionada pretensión de la burguesía de borrarse como clase diferenciada y detentadora del poder. Pues, precisamente, la subsunción real se alcanza cuando, como consecuencia del proceso de construcción de subjetividad que acompaña al capitalismo de consumo, el sujeto, como átomo individual ajeno a cualquier marca de clase, se identifica con los objetivos sociales establecidos. No en vano, Jesús Ibáñez argumenta que «el individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista».[40] Como consecuencia del aumento del nivel de vida fruto del pacto fordista, del Estado del bienes-

39 Sobre esta cuestión, *vid.* J. M. Aragüés, «Tiempos de subsunción real», en *Líneas de fuga…,* pp. 32-43.

40 J. Ibáñez, *Más allá de la sociología,* Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 58.

tar, de la habitabilidad de un capitalismo que, gracias a la revolución en la tecnología, ha dulcificado las condiciones de extracción de plusvalía, incluso aumentado la propia plusvalía, el sujeto se subsume en el capital, lo reproduce sin conciencia alguna de antagonismo, pues, como dice Lyotard, «el adversario no se halla fuera, sino también dentro. Hay que entender este "dentro" con la mayor penetración posible: el adversario está dentro de mi mismo pensamiento».[41]

Otro de los elementos que caracteriza el posfordismo es la constitución de lo que Negri ha definido como la «sociedad fábrica»,[42] una sociedad en la que todos los gestos de la subjetividad resultan productivos, en el sentido económico del término. Ello se puede entender de dos modos. En primer lugar, y siguiendo de cerca a Negri, como consecuencia del desarrollo del trabajo inmaterial, que se ha convertido en la tendencia, en el sentido marxiano del término, caracterizadora de la coyuntura social. La proliferación del trabajo inmaterial implica que el trabajo deje de ser algo que se realiza en un lugar y momento determinado, para poder llegar a abarcar el conjunto de la jornada del individuo: «En el paradigma industrial, los obreros producían casi exclusivamente dentro del horario fabril. Pero cuando la producción se encamina a resolver un problema, o a crear una idea o una relación, el trabajo tiende a llenar todo el tiempo disponible. Las ideas o las imágenes no se le ocurren a uno solo en la oficina, sino, a veces, mientras está duchándose, o dormido y soñando».[43] La segunda dimensión de esta «sociedad fábrica» nos la aporta Ibáñez cuando subraya que en la sociedad de consumo el ocio ha adquirido una dimensión productiva, hasta el punto de que es en los momentos de ocio cuando, en ocasiones, más productivo resulta el individuo. De esta manera, el ocio se convierte en una herramienta para la reproducción económica e ideológica del sistema: «Así como en el capitalismo de producción rendíamos trabajando (produciendo plusvalía), en el capitalismo de consumo rendimos consumiendo y divirtiéndonos. El ocio es el equivalente funcional del trabajo (antes "trabajábamos" trabajando, ahora "tra-

41 J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?,* p. 160.
42 A. Negri, *Fábricas del sujeto. Ontología de la subversión,* Madrid, Akal, 2006.
43 A. Negri y M. Hardt, *Multitud,* Barcelona, Debate, 2004, p. 141.

bajamos" no-trabajando)».[44] La subsunción, la inmersión del sujeto en la dinámica reproductora del sistema, afecta a la totalidad de la práctica subjetiva, por ello cabe denominarla como subsunción real y hacer de ella una de las notas características del posfordismo.

El último de los rasgos con el que vamos a relacionar el posfordismo es la tendencia a la expropiación de lo común. Como dato puntual puede apuntarse al rescate de entidades financieras llevado a cabo por los gobiernos en el seno de la crisis. El dinero público ha sido utilizado para reflotar a la iniciativa privada que, además, lejos de emplear ese dinero para la reactivación de la economía, lo ha vuelto a invertir en ejercicios especulativos, en ocasiones en contra de los mismos Estados que habían procedido a su rescate. Es este un hecho puntual, pero que se enmarca dentro de una tendencia mucho más amplia en la que recursos públicos son fagocitados por empresas privadas o en que bienes sociales pretenden ser explotados privadamente. El intento de patentar semillas o de privatizar recursos naturales son buenos ejemplos, que permiten a Negri y Hardt argumentar que «lo común se ha convertido en el *locus* de la plusvalía. La explotación es la apropiación privada de una parte o de la totalidad del valor producido en común».[45]

4.3.2. Los límites de la democracia

4.3.2.1. La economía, límite de la democracia

Comenzar un texto, cualquier texto, con una cita de Marx puede resultar, en estos tiempos de pensamiento único y de reflexión políticamente correcta, temerario si el objetivo que se persigue es que el lector no predispuesto recorra la propuesta teórica que se va a pergeñar. Cual si de un spielbergiano «parque jurásico del pensamiento» se tratara, el marxismo es recluido en el baúl de los objetos arqueológicos, y más en concreto de aquellos objetos que por su maldad intrínseca alentaron las peores pesadillas de la mente humana. Y se pasa página. Pero en el margen de la página queda, indeleble, la huella sanguinolienta del presente.

---

44 J. Ibáñez, *A contracorriente,* pp. 372-373.
45 *Ibidem,* p. 181.

Por eso asumimos el riesgo. Por eso y porque Marx, junto con otros, como Nietzsche, o incluso Spinoza, continúan siendo herramientas imprescindibles para el análisis de la realidad. No se trata, como denuncia con acierto Nietzsche en referencia a Hegel y sus seguidores, de actuar como «sacerdotes de rodillas desolladas»,[46] sino de reconocer lo que en el pensamiento de Marx, y de otros, es todavía útil para seguir construyendo un pensamiento constituyente, alternativo. Así pues, citamos a Marx, y Engels, en su *Manifiesto comunista:* «El poder estatal moderno es solo una comisión administradora de los negocios comunes de toda la clase burguesa».[47]

La crítica clásica hacia la democracia desde el marxismo ha acudido siempre a los elementos estructurales de la sociedad, es decir, a la denuncia de que, de forma más o menos encubierta, todo gobierno es el gobierno de y desde unos intereses económicos. Subrayaremos esta cuestión analizando brevemente sus mutaciones en las sociedades contemporáneas, aunque donde vamos a hacer un mayor hincapié, como ya hemos advertido, es en otro tipo de dinámicas, de orden simbólico, superestructural o ideológico, que erosionan en la actualidad de manera muy potente el ejercicio de la democracia, hasta convertirla, como advertimos en el título, en una ficción.

La intuición marxiana sigue siendo válida para las sociedades contemporáneas, si bien es necesario ajustarla en algunos de sus extremos. Sigue siendo válida en la medida en que los Estados y sus gobiernos, en el ámbito de sus capacidades, continúan actuando como representantes y gestores de los poderes económicos, pero debe ser ajustada por cuanto, en nuestras sociedades posmodernas globalizadas, el carácter transnacional de las grandes empresas hace que el Estado-nación sea un instrumento de menor eficacia para sus intereses. De ahí la tendencia al vaciamiento de competencias económicas de los gobiernos nacionales, que se encuentran cada vez más el terreno de juego marcado por instituciones de carácter supranacio-

---

46 «¡Prestad atención a los sacerdotes de la mitología de la Idea y sus rodillas desolladas!» (F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [II intempestiva], Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 110).

47 K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista,* Barcelona, Crítica (Obras de Marx y Engels [OME], 9), 1978, p. 138.

nal. Instituciones que, por otro lado, no se rigen por parámetros democráticos pero que gozan de prerrogativas para dictaminar políticas económicas en el conjunto del planeta.

Es el caso del Fondo Monetario Internacional o del Banco Mundial, cuyas directrices se convierten en la verdadera política económica planetaria, diseñada desde los intereses de los sectores más poderosos de la economía internacional. Los países empobrecidos se ven obligados desde estas instituciones a desarrollar políticas de ajuste neoliberal que erosionan, más si cabe, sus frágiles sistemas públicos de atención social y, paralelamente, sus incipientes sistemas democráticos, pues la población observa cómo sistemáticamente se incumplen las promesas que los dirigentes políticos plantean en sus programas electorales y desarrollan políticas contrarias a los intereses de la mayoría de la población.

Así las cosas, desarrollar una política económica alternativa dentro de un sistema económico globalizado resulta casi imposible. Sin necesidad de recurrir a la coerción político-militar directa, como era el caso en los momentos en que existía un sistema presuntamente alternativo, el del socialismo real, las políticas económicas no neoliberales pueden ser aisladas, desacreditadas, desactivadas, utilizando las estrategias del mercado y la presión económica de los organismos supranacionales. Es decir, gobiernos democráticos son maniatados por instituciones no democráticas. Fenómeno que no afecta solamente a los países empobrecidos, pues de él ha sido un buen ejemplo el proceso de construcción europea, en el que la política de convergencia dictada en Bruselas por instituciones técnicas y por un banco central desvinculado del control político ha sido aplicada por todos los gobiernos nacionales, independientemente de su orientación política.

En el marco de la economía puede hablarse, por lo tanto, de un doble proceso de erosión de la democracia. Por arriba, en la medida en que las instituciones que dictan las políticas económicas no están sujetas a ningún control democrático. Por abajo, con el vaciamiento de competencias del Estado-nación y la ineficacia del sistema democrático de partidos, especialmente en los países empobrecidos, para dar solución a los graves problemas sociales existentes.

El resultado de ello, tanto en las sociedades opulentas como en las empobrecidas, aunque con diferentes manifestaciones, es el descrédito de

la democracia en particular y de la política en general, fenómeno incentivado por la mayor visualización de la corrupción como consecuencia del profundo desarrollo de los medios de comunicación social y, por tanto, de una cierta transparencia. La política aparece como ineficaz, por lo que es posible prescindir de ella, al mismo tiempo que se amplifican sus epifenómenos negativos, como la corrupción, ocultando que la corrupción política es efecto de la corrupción económica, que el político corrupto es corrompido por quien dispone del dinero para corromperlo. Los que son efectos privilegiados de un sistema político, el capitalismo globalizado, la corrupción y la ineficacia de las instituciones políticas nacionales en el ámbito económico, se presentan como males generales de la política y, por ende, de la democracia, de tal modo que lo que se persigue es el distanciamiento social de la participación política, con el consecuente éxito del discurso del fin de las ideologías, de la muerte de la política.

4.3.2.2. La construcción de subjetividad: el *Homo democraticus*

Si buena parte de la historia de la humanidad ha sido escrita con «trazos de sangre y fuego», según expresión de Marx, si la represión física del sujeto disidente ha sido la nota característica de las sociedades del pasado, nuestras sociedades posmodernas se construyen sobre una nueva forma de dominación: la construcción de subjetividad. El sujeto contemporáneo de las sociedades opulentas es el efecto de múltiples prácticas de normalización que lo construyen como un sujeto subsumido, sumiso, no antagonista, cuyos deseos reproducen los intereses del sistema. Deleuze y Guattari subrayaron el carácter infraestructural, referido a la subjetividad, del deseo,[48] por lo que la construcción de sus deseos implica el dominio de sus prácticas. Esa es la fundamental estrategia de dominación de la sociedad posmoderna, una sociedad integral en la que cada práctica de la subjetividad es un instrumento de reproducción social.

Mientras que en las sociedades anteriores solo el negocio, en el sentido etimológico del término, es decir, lo que no es ocio *(nec-otius),* el trabajo, reproducía de manera directa el sistema con la producción, en la actualidad el ocio, el resto de facetas del sujeto, se convierten en herramientas de

48 G. Deleuze y F. Guattari, *El anti-Edipo,* Barcelona, Paidós, 1985.

reproducción del sistema. El sujeto se torna productivo, económica e ideológicamente, incluso en sus momentos de ocio, de no-trabajo: «El ocio deviene trabajo sin que tengamos conciencia de ello», apunta Echeverría.[49]

«Mañana, cadáveres, gozaréis». Esta frase, según apunta Jesús Ibáñez, puede resumir la evolución de las diferentes formas de dominación de nuestras sociedades históricas en el campo de lo ideológico. Tomada en su integridad, la frase es expresión de la promesa religiosa de un futuro transcendente, tras la muerte, en el que el sujeto se verá libre de sus congojas. Importa sufrir en esta vida para alcanzar el goce eterno, cualquier veleidad de rebelión pone en peligro la consecución de la gracia y la vida eterna. Paciencia y resignación son los valores más apreciados para una instancia transcendente que bloquea la subversión. Si amputamos su segundo término, «cadáveres», nos resta «mañana gozaréis», que representa la dilación política del bienestar, la utopía siempre diferida, el proyecto por el que siempre se ha de trabajar aunque no se vaya a gozar de sus frutos. La última posibilidad, que es la que caracteriza las sociedades contemporáneas, es quedarnos solo con uno de los términos: «Gozaréis»; el goce en estado presente, como promesa que se hace realidad y se reproduce constantemente.

«Gozaréis», síntesis del discurso publicitario, de la sociedad del consumo. Presente eterno del goce, inmanencia sin exterior. El sujeto no tiene dónde ir, porque ya está, alcanza el goce del consumo convertido en fin en sí mismo; un consumo que, por otro lado, por su carácter frustrante, pues nunca satisface las expectativas del sujeto como bien pone de manifiesto Castilla del Pino,[50] necesita reproducirse constantemente. La publicidad confiere al objeto de consumo unas virtualidades —forma de vida, éxito sexual, prestigio...— ajenas al objeto en sí, por lo que deben buscarse en un nuevo objeto, convirtiendo el consumo en un mito de Sisifo constantemente presto a recomenzar. El sujeto consumidor se identifica con el sujeto publicitario, moldeando sus sueños y deseos a imagen y semejanza de la propuesta consumista. La primera publicista de la historia de la humanidad, la serpiente del árbol del bien y del mal, repite su jaculatoria alargan-

49 J. Echeverría, *Telépolis,* Barcelona, Destino, 1994.
50 C. Castilla del Pino, *Temas,* Barcelona, Península, 1989.

do tentadora su manzana: Y seréis como dioses. Solo que, en la sociedad de la inmanencia sin afuera, el consumidor de la manzana mediática no es arrojado a un exterior inexistente, sino encarcelado en la rueda de un consumo sin fin. Frente a la disyuntiva planteada por Fromm (tener o ser), en la sociedad del consumo tener es ser, aunque el ser se constituya como simulacro fantasmagórico que pierde consistencia si no se alimenta constantemente. Sujeto que, en su constante reconstrucción ontológica, recimienta, ideológica y económicamente, el sistema convirtiendo las grandes superficies en los templos por antonomasia del capitalismo globalizado.

Sujeto construido a golpe de publicidad, sujeto que se lee libre en su constante elección consumista. No en vano, la palabra *libertad* es una de las más queridas en la jerga publicitaria. El sujeto ejerce su libertad para elegir, aunque su elección sea in-significante (diferentes marcas de leche, de móviles...) o in-transcendente (quién es el ganador de un programa, el expulsado de un juego mediático, la canción que representa a su país en un certamen musical). Las compresas nos hacen libres, el mando a distancia nos hace libres, el móvil nos hace libres, el automóvil nos hace libres. Nunca la heteronomía (consume, consume...) estuvo más disfrazada de autonomía (...para ser libre).

El ocio en su vertiente de diversión también construye sujetos a la medida de las necesidades sociales. El ocio mediático, los programas de entretenimiento, cumplen la función de producir subjetividades catódicas atentas a vivir vidas ajenas sin reparar en la propia. Cada vez más, las conversaciones, el tiempo libre en general, se dedican a preocuparse por los avatares vitales de sujetos cuyas virtudes coinciden con los valores de la sociedad mediática: el éxito, la popularidad, la belleza, la juventud; la propia vida se llena de vidas ajenas al mismo tiempo que se vacía de sí misma. Vivimos al otro sin vivirnos a nosotros mismos, asumimos como propios proyectos (el éxito de un cantante en un programa) que nada tienen que ver con nuestro desarrollo vital, con nuestros intereses subjetivos. Nuevamente, tomamos decisiones intranscendentes (quién gana, quién pierde, quién es «nominado», quién expulsada...) que siguen construyendo la ficción de una subjetividad libre y participativa, pero cuya participación y decisión en nada contribuye al diseño de la propia vida. Vivimos la vida como simulacro de la vida ajena. Y además, parafraseando a Postman, divertirse hasta morir: tras la semana de trabajo, la fiesta continua, la noche

de los gatos pardos que incapacita a los sujetos para cualquier actividad socialmente alternativa. Ningún sistema hubiera soñado un ocio de sus súbditos en el que estos se abismaran en unas actitudes reproductoras en alto grado del sistema (ideológicamente por el desproyectamiento subjetivo y la plasmación de los valores sistémicos —éxito (sexual), apariencia, diversión-, económicamente por cuanto implican la prolongación de la dinámica de consumo) y que, como consecuencia inmediata, les desactivaran, por mero agotamiento físico, para cualquier proyecto alternativo.

Construcción del sujeto consumista. Y construcción del sujeto político, a través de la información. Aprovechando la omnipresencia mediática, su ubicación incluso en lugar privilegiado en nuestros hogares, los medios del pensamiento único, tan diferentes entre ellos como las diferentes leches, las diferentes colas, construyen la conciencia política del espectador. Vivimos en una sociedad mediática, en la que lo real coincide con lo que aparece en los medios. Es decir, lo que aparece existe, lo que no aparece no existe.[51] Ello sirve a los medios para una doble práctica: la eliminación de aquellas realidades que no interesa sean conocidas —la eliminación de la disidencia política, por ejemplo—, y la construcción de realidades, simulacros, que, aunque inexistentes de hecho, producen lo que Bourdieu ha denominado «efectos de real». La realidad queda cortada y producida en función de los intereses del poder, de tal manera que el campo de juego de las subjetividades, su realidad, su situación, son construidos para conseguir los efectos de subjetividad deseados. Tal como decía Sartre, se miente, en este caso se comunica, para conseguir que el Otro actúe en función de los intereses propios. La efectividad política del control de la información —unido evidentemente a los cambios estructurales de las sociedades opulentas y su consiguiente aumento del nivel de vida— se muestra también, como en la publicidad, en la conciencia de autonomía y democracia que se genera en sujetos capaces de elegir, nuevamente, entre opciones informativas in-significantes e in-transcendentes.

---

51 Como decía, con cinismo ontológico y antológico, una de las participantes en uno de los actuales *reality show* de la televisión: «Si no está grabado, no ha pasado». O, en una versión mucho más política, el secretario de Defensa estadounidense, Rumsfeld, solicitaba a las televisiones que no ofrecieran las imágenes de los prisioneros de guerra estadounidenses en Irak, en un intento de negar el estatuto de realidad a los hechos mediante la negación mediática.

En resumidas cuentas, las estrategias de construcción de una subjetividad sumisa, no participativa, reproductora del sistema, son múltiples y desalentadoras por la potencia de sus efectos. Uno de los más precisos límites de la democracia es aquel que deriva de la construcción de una ciudadanía que se siente autónoma en su heteronomía, libre en su dependencia.

4.3.2.3. La comunicación censitaria

Venimos defendiendo a lo largo del texto el carácter determinante de la comunicación en la sociedad posmoderna. Ello no quiere decir, evitemos malentendidos, que en estas páginas se desdeñe el papel de otras instancias, en especial la económica-estructural, en la articulación de las sociedades contemporáneas y en la producción de estrategias de dominación. Que la sujección económica, en la sociedad del trabajo precario y basura, desempeña un papel básico es un dato que, lejos de obviar, nos interesa subrayar especialmente. Lo que ocurre es que este texto pretende centrarse en otras dinámicas de dominación que consideramos específicas de nuestra sociedad y en las que se produce el fenómeno, desde nuestra perspectiva, más preocupante para una política alternativa, o simplemente democrática: la desactivación de la capacidad crítica de la subjetividades, la extinción de todo *afuera;* en suma, la subsunción real del trabajo en el capital.

Esa subsunción real, que hace que el sujeto no se sienta antagonista del sistema, es efecto de dos procesos: del aumento en los países del norte del nivel de vida, generándose una conciencia de habitabilidad del capitalismo, y de las poderosísimas dinámicas mediático-ideológicas capaces de construir subjetividad. Ya no estamos, como en la Modernidad, ante una subjetividad alienada porque se la haya desprovisto de una esencia previa, sino ante una subjetividad alienada en la medida en que se le construye su situación desde una instancia exterior: los medios. La mirada de la subjetividad ha sido robada; sus ojos, sustituidos por un sexto sentido mediático que hace real lo que a su través se capta: *esse est percipi.*

Desde este análisis se entiende que lo central de la lucha política contemporánea radica en la construcción de subjetividades. Del mismo modo que el poder es capaz de generar subjetividades reproductoras del sistema, sumisas, otras dinámicas mediáticas quizá fueran capaces de erosionar la potencia de la subsunción. Aunque ahí, evidentemente, no se agota la acción política alternativa.

Por ello interesa contestar aquellas voces, posmodernas y tardomodernas, que entonan un canto a las excelencias de la comunicación en la sociedad contemporánea. Pese a sus públicas discrepancias, pese a sus ataques mutuos, la posmodernidad del pensamiento débil y la Modernidad del neokantismo dialógico coinciden en subrayar las posibilidades de consenso social que abre la presencia de medios masivos de comunicación, que permiten una comunicación intersubjetiva hasta ahora impensable. Ambas posturas entienden que los medios permiten un diálogo con el Otro cuyo fruto puede ser un acuerdo universal superador del conflicto. Se trata, plantea Vattimo, de escuchar al Otro con *pietas,* o bien de crear unas condiciones de diálogo universal, tal como precisa Habermas. Más allá de la crítica filosófica que una tal propuesta merece, y que se centra especialmente en el olvido de la realidad de las mediaciones constituyentes de los sujetos y que imposibilitan, en última instancia, un acuerdo universal, cuestión subrayada por una buena parte de la filosofía materialista desde los albores del siglo XVIII, incluso desde Spinoza si se quiere, el planteamiento de las bondades mediáticas olvida que los medios son uno más de los instrumentos del Poder para continuar desarrollando su ejercicio. Del mismo modo que la propuesta marcusiana de erradicación de la escasez en el planeta mediante el desarrollo tecnológico pecaba de ingenua al olvidar el carácter instrumental de esa tecnología, su explotación al servicio del Poder, la propuesta de utilización de los medios de comunicación para una efectiva democratización del planeta no contempla que los medios son, por el contrario, uno de los instrumentos privilegiados para la erosión de la democracia[52] y que el acceso a ellos está vedado a la mayoría social del planeta.

Por eso hablamos de comunicación censitaria. Del mismo modo que la democracia en las sociedades europeas del XIX se ejercía en función de la renta, de la capacidad económica, de tal manera que la mayor parte de la

52 Así lo subraya P. Bourdieu: «Pienso, en efecto, que la televisión, mediante los diferentes mecanismos que me esfuerzo en describir de manera rápida […], hace correr un peligro muy grande a las diferentes esferas de la producción cultural: arte, literatura, ciencia, filosofía, derecho; creo que, contrariamente a lo que piensan y dicen —sin duda, con toda buena fe— los periodistas más conscientes de sus responsabilidades, hace correr un peligro no menos grave a la vida política y a la democracia (*Sur la télévision,* París, Liber, 1996, p. 5).

población se hallaba excluida de ella, en nuestras sociedades mediáticas ocurre exactamente lo mismo con la comunicación. En este sentido, el análisis de Victoria Camps es sorprendentemente ingenuo e irreal cuando argumenta que «en los países liberales, la ética de la información no está ya centrada en el problema, superado, de la libre información, sino en el problema del "derecho a la intimidad" de las personas. […]. Conseguida la libertad de expresión, la preocupación primera de la ética de la información, precisamente como reacción al liberalismo extremo, es la responsabilidad de los medios».[53] Efectivamente, la ética de la información no está centrada en la libertad de expresión, pero no, como argumenta, porque se haya alcanzado, sino porque, como suele ocurrir con otros muchos temas de relevancia, se utilizan señuelos, como el derecho a la intimidad, que afecta a un porcentaje ínfimo de población, para distraer las miradas ingenuas. Contra la opinión —¿ingenua o cómplice?— de Camps, el verdadero problema de las sociedades capitalistas es el de la libertad de expresión. Una libertad que, como multitud de otros derechos, es recogida como precepto constitucional pero arrasada por la práctica cotidiana. La verdadera expresión, la verdadera comunicación, está reservada a los grandes emporios mediáticos, tras de los cuales se hallan los grandes poderes económicos nacionales e internacionales.

La mudez es la condición que conviene a la mayoría social. Pero una mudez lograda no con la coerción represiva, mediante la negación de la libertad de expresión, sino permitiendo la expresión pero vinculando su difusión a la capacidad económica del sujeto. Nuevamente, formalmente somos libres, podemos hablar y comunicar, pero, de hecho, nuestra voz queda amortiguada, aplastada, por la potencia de las voces del Poder. Voces que, además, dictan la heteronomía de nuestro comportamiento, de nuestro pensar. No hay diálogo, sino recepción pasiva de las concepciones ideológicas, con sus convenientes matices epidérmicos, del Poder.

Y ello es especialmente grave en sociedades en las que el mundo se ve a través de la ventana del televisor, de los medios de comunicación de masas. No en vano ha habido quien ha señalado que la televisión es una rama de la ontología. De este modo, solo existe lo que interesa a los medios de

53 V. Camps, *Paradojas del individualismo,* Barcelona, Crítica, 1993, p. 133.

comunicación del sistema, con lo que el campo de juego de las subjetividades queda marcado. Los acontecimientos inconvenientes son censurados; los convenientes, producidos; las miradas alternativas, relegadas.

4.3.2.4. La ficción democrática

La sociedad mediática es la sociedad de la ficción, del simulacro. Parques temáticos que simulan otras culturas, programas que fingen realidad, informativos que producen acontecimientos, productos que «saben a» pero que no son, que presentan una vida que no existe, aparatos que simulan sensaciones... La democracia no podía quedar ajena a esa dinámica de virtualización. Parlamentos que simulan decidir, ciudadanos a los que se les hace creer que deciden. El *Homo democraticus* está convencido del carácter democrático de su tiempo, pues vota y habla sin, presuntamente, las restricciones de los regímenes dictatoriales. Sin embargo, mientras que los regímenes dictatoriales son aquellos en los que el decir está vedado, los regímenes democráticos actuales incentivan la palabra (la voz, el voto), pero una vez desactivada: se puede comunicar, pero a condición de no elegir nada (PP-PSOE, Movistar-Orange, Antena 3-Tele 5...) o sabiendo que la palabra va a ser ahogada por la ficción (otra más) del mercado.

La verdadera eficacia de nuestras ficticias democracias radica en la construcción de subjetividades que, además de reproducir el sistema en cada una de sus prácticas, son ajenas, desconocedoras, a las estrategias de dominación. Quizá no haya habido en la historia de la humanidad sociedad en la que la sumisión haya sido más acabada, pues en las sociedades del pasado, aunque la represión ahogase los deseos de libertad, un brillo de rebeldía podía adivinarse en las pupilas. Nuestras sociedades han construido la sumisión más acabada, pues han sabido sustituir la represión por la persuasión y la seducción, de tal modo que los sujetos se creen autónomos en la mayor de las heteronomías.

Las subjetividades posmodernas son construidas sobre la ficción de su libertad, puesto que gozan de la capacidad de elegir entre diversos productos, ya sean productos políticos, de consumo, de información; poco importa que la elección, como venimos defendiendo a lo largo del texto, resulte intranscendente, insignificante, ya que de lo que se trata es de incentivar esa ficción de libertad que va a producir subjetividades ciertas de

su autonomía. Y la subjetividad que ya se cree libre no puede tener la libertad como proyecto.

Y por si la crudeza del mundo pudiera abrir alguna brecha en esas redondas subjetividades posmodernas, se construye el mundo necesario para reconciliar a esas subjetividades con sus creencias. Ficción de la realidad. Parafraseando a Baudrillard, el crimen perfecto, el asesinato de la realidad. La omnipresencia mediática permite la producción de un mundo a la medida de las necesidades del Poder. Los simulacros informativos producidos en las últimas décadas, desde Yugoslavia hasta Colombia, pasando por Rumanía o Irak, han tendido a remachar la idea de un Occidente libre y democrático responsable de la extensión de dichos valores al conjunto de la humanidad. Occidente es ya la democracia que debe ser exportada al resto del planeta. Tampoco es posible un proyecto de democratización para sociedades que ya se consideran democráticas. Y que, en todo caso, solo precisan de leves retoques cosméticos.

El *Homo democraticus* es el sujeto libre habitante de sociedades democráticas. Esta es la ficción cuyos efectos de dominación hemos intentado poner de manifiesto. Ficciones contra las que resulta tremendamente difícil luchar, pues sus *efectos de real* resultan de una tremenda eficacia. Cuando el límite de la democracia se reconoce como el efecto de una práctica de dominación, como el resultado de un recorte de las libertades, es posible una política de confrontación tendente a producir nuevos espacios de libertad. Sin embargo, cuando la realidad virtual ha borrado todo límite, cuando no solo no se reconocen las huellas de la dominación, sino que esta pasa por un ejercicio de libertad, la práctica política alternativa se torna imposible. Por eso, la lucha se traslada de campo y se convierte en una ética, en el sentido etimológico del término, es decir, en el de construcción de modos de ser y pensar alternativos. El proyecto ético-político alternativo pasa a ser, también, la construcción de subjetividad. Y para ello, en la sociedad mediática, es necesario ganar para la democracia la comunicación como instrumento privilegiado de construcción de subjetividad. Tarea de tan alto contenido subversivo como lo fue en su momento la toma del Palacio de Invierno.

Si la autonomización de la economía con respecto al control democrático es una de las señas de identidad del presente y, al mismo tiempo, uno de los límites más efectivos de la democracia, el dominio de la esfera me-

diática se convierte en su complemento más eficaz. La lucha por la apropiación de la economía fue la seña característica de los conflictos políticos que surcaron los siglos XIX y XX en los países occidentales. Paradójicamente, en un momento en el que lo económico vuelve a alcanzar unos niveles de autonomía muy elevados, la conciencia política de la ciudadanía se encuentra desactivada, con lo que los centros de poder se sienten con las manos libres para profundizar en esas dinámicas de expropiación de lo social. La participación mediática en esa desactivación política, mediante las diferentes estrategias que hemos presentado, es un hecho. Pero no se reduce a esto la cuestión, con ser ya de una gran importancia, sino que las subjetividades contemporáneas son, con sus prácticas, incluso de ocio, reproductoras económica e ideológicamente del sistema.

Ficción, pues, de la democracia, ya que, en un marco de restricción de las esferas democráticas, las subjetividades son construidas en la convicción de su libertad y autonomía, en la confianza de ser habitantes de sociedades democráticas, cuando es la más descarnada de las heteronomías la que se filtra por cada uno de los poros de las subjetividades posmodernas. Sociedades de una redonda dominación, en las que el límite no se visualiza y las aristas de la dominación quedan disimuladas en el goce del consumo, camufladas en la formalidad democrática. Sociedades sin afuera que será preciso rediseñar desde dentro.

4.3.3. Un programa político posmoderno

Dentro de lo que Sousa Santos denomina como *posmodernismo de oposición* es posible descubrir un difuso programa político con el que hacer frente a las nuevas situaciones provocadas como consecuencia de los profundos cambios a que se ha visto sometido el mundo en los últimos treinta años. No cabe duda de que los cambios han sido de una radicalidad tal que lo que ha predominado, y en parte sigue predominando, en los discursos que se quieren antagonistas, incluso simplemente críticos, es la desorientación y la incertidumbre. Ello impide hablar de un programa político articulado, pero sí que pueden descubrirse propuestas semejantes, cuando menos coincidentes en algunos de sus aspectos y en su orientación, en diferentes autores. A continuación, vamos a hacer un recorrido conceptual por ellas.

4.3.3.1. En torno a la diferencia: multitud y hermenéutica diatópica

Ya señalamos en el apartado anterior las muy divergentes consecuencias políticas que supone la consideración de la diferencia como origen o como proyecto. Haciendo pie en un texto de Deleuze, recogido en *Diferencia y repetición,* apuntábamos que la consideración de la diferencia como proyecto, como se puede observar en discursos posmodernos como los de Lyotard, además de supeditarla, *more* hegeliano, a la identidad, desemboca en una exacerbación de lo que separa que acaba dibujando una realidad diseminada, archipelágica, en la que los sujetos se muestran incapaces de cualquier cooperación. Sin querer detenernos en exceso en la cuestión, pensamos que muchas de las políticas de la identidad, tan de moda actualmente, y en las que se buscan rasgos identitarios por diferenciación creciente y que dan en un sectarismo autista, son tributarias de este planteamiento. También es efecto de este planteamiento la disolución de la política de la que se ha acusado en ocasiones al discurso posmoderno en general.

Por el contrario, entendemos que una política antagonista debe partir del reconocimiento de la diferencia como origen. Los márgenes del pensamiento occidental, allí donde nos animan a bucear también los autores del posmodernismo de oposición, desde los sofistas hasta la tesis sexta sobre Feuerbach de Marx, pasando por Spinoza y los materialistas franceses del XVIII, han privilegiado este enfoque. Pero son especialmente Spinoza y Marx quienes, desde una Modernidad constituyente, sustentan la política antagonista de la diferencia.

No en vano, el concepto de multitud, que da título a uno de los últimos libros de Negri y Hardt, procede directamente de Spinoza. También debemos recordar la raíz espinoziana de algunas de las más brillantes intuiciones de la filosofía de Deleuze, entre las que entendemos se hallan aquellas que teorizan la diferencia como origen. Para Spinoza, la naturaleza humana tiene carácter subjetivo, como subraya en diversos apartados de la *Ética,* siendo la política la estrategia que permite la articulación de las diferencias en un cuerpo de mayor potencia, al que denomina multitud. La multitud en Spinoza, como ahora en Negri y Hardt, es un colectivo que nace alimentado por la diferencia y por la voluntad de construcción de lo común. Pero esa construcción de lo común convive con la diferencia de su origen. Por ello, Negri y Hardt ponen especial cuidado en subrayar el carácter plural de la multitud, a la que atribuyen el papel de sujeto político de la posmodernidad

antagonista: «La multitud también puede ser concebida como una red abierta y expansiva, en donde todas las diferencias pueden expresarse de un modo libre y equitativo, una red que proporciona los medios de encuentro que nos permitan trabajar y vivir en común. […]. En la medida en que la multitud no es una identidad (como el pueblo) ni es uniforme (como las masas), las diferencias internas de la multitud deben descubrir "lo común" que les permite comunicarse y actuar mancomunadamente. En realidad, lo común que compartimos no se descubre, sino que se produce».[54] A lo que añaden: «Debemos puntualizar que esta nueva ciencia de la multitud basada en lo común no implica ninguna unificación de la multitud, ninguna subordinación de las diferencias. La multitud se compone de diferencias radicales, de singularidades que nunca admitirán la síntesis en una identidad única».[55] A diferencia de otros sujetos que se han concebido como cerrados, con unas fronteras sociológicas delimitadas, como es el caso de la clase o del pueblo, la multitud es un proyecto en constante construcción, fluctuante y abierto que no acaba nunca de delimitar su contorno y que crece o decrece en función de las empresas y los cometidos.

La teoría de la multitud permite un nuevo enfoque de lo político, más atento a la diversidad de los proyectos y, por tanto, necesariamente vacunado contra el sectarismo y el monolitismo, tan arraigados en la práctica política de la izquierda. Es la construcción de lo común desde la conciencia de la diferencia. Pero con ser una herramienta útil, la teorización negriniana peca de ciertos inconvenientes. El más relevante, el del optimismo, que le lleva a entender que la multitud es ya una realidad en lucha. Olvida Negri el concepto paralelo al de multitud, que Spinoza desarrolla en su *Tratado político,* el de muchedumbre.[56] Y si la multitud es el colectivo animado por la razón, por la conciencia antagonista, pudiéramos traducir ahora, la muchedumbre es el colectivo sometido por las pasiones, subsumido realmente, en nuestra lectura posmoderna. Precisamente, creemos que tan útil como el concepto de multitud resulta el de muchedumbre, pues señala el lugar fundamental de la lucha política contemporánea, la construcción de subjetividad alternativa.

---

54 A. Negri y M. Hardt, *Multitud,* pp. 15-16, 17.
55 *Ibidem,* p. 403.
56 B. Spinoza, *Tratado político,* Madrid, Alianza, 1986.

El reconocimiento de la diferencia como dato no implica el repudio de la igualdad, sino su consideración como proyecto. Mientras que las teorías modernas de la naturaleza humana colocan la igualdad en el origen, como dato que acompaña a los seres humanos por su mera condición de tales, el pensamiento crítico, tanto en sus versiones modernas como posmodernas, la entiende como resultado de una lucha política. Precisamente porque somos diferentes —corporalmente, culturalmente, socialmente— la igualdad es, para algunas cuestiones, una meta. Pero con la preocupación paralela de que esa igualdad no se construya sobre la erradicación de aquellas diferencias que, constitutivas de la subjetividad —por elección u origen— no solo no obstaculizan la construcción de un proyecto emancipatorio, sino que lo enriquecen. En ese sentido, cabe subrayar la postura de Sousa Santos, quien establece un principio articulador de igualdad y diferencia: «Tenemos derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza y derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza».[57] Los enfoques de Negri y Santos resultan muy complementarios, pues mientras que el primero se preocupa más por la subjetividad en su dimensión individual y con una impronta más occidental, Santos atiende a las subjetividades colectivas, a las culturas, haciendo un mayor hincapié en aquellas que no poseen carácter hegemónico. Por decirlo de otro modo, mientras que Negri parte, acertadamente, del dato de la diferencia individual, Santos parte, también correctamente, del dato de la diferencia colectiva.

Para Santos, el mapa de la Modernidad ya no es útil, pues no cabe duda de que la proyección que lo dibuja es una proyección hegemónica. La estrategia visual que acompaña su elaboración y que concede privilegio a ciertas zonas del planeta ampara, sin ningún género de dudas, una estrategia política en la que se concede privilegio ideológico a esas mismas zonas del mapa. Por ello, el mapa moderno, tanto en su dibujo como en sus implicaciones, no es útil desde una perspectiva emancipatoria. De lo que se trata es de perfilar un nuevo mapa en el que se señale la multiplicidad de culturas constituyentes de la realidad para hacerlas, de este modo, visibles, y convertirlas no en zonas de expansión de una cultura dominante, sino en datos relevantes de la ontología contemporánea.

---

57 B. de Sousa Santos, «Por uma…», citado en B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano,* p. 66.

Las diferentes culturas se constituyen, en el lenguaje de Santos, desde diferentes *topoi,* diferentes miradas, diferentes concepciones del mundo: «Los *topoi* son lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes, y que, por lo tanto, no son objeto de debate. Funcionan como premisas para la argumentación, posibilitando de esta manera la producción e intercambio de argumentos».[58] Podríamos identificar estos *topoi* de Sousa con los archipiélagos de Lyotard, pero, en vez de colocarlos al final de un proceso de erosión de la igualdad, como hace el francés, entenderlos en el origen de un proceso de construcción de lo común. Por ello, la tarea política inicial tiene por cometido poner de manifiesto el carácter particular de estas visiones del mundo, hacer ver la pluralidad de cosmovisiones existentes que, como dice Juan Carlos Monedero en su introducción a *El milenio huérfano,* «como los dioses nietzscheanos, se morirían de risa si escuchasen a una de ellas decir que es la única».[59] Establecida esta multiplicidad de *topoi,* la construcción de una teoría antagonista pasa por un ejercicio de detección de preocupaciones similares entre las diferentes culturas, la realización de una *hermenéutica diatópica,* en palabras de Santos, que desemboque en un proceso de traducción y de construcción de un nuevo lenguaje común:

> Comprender una determinada cultura desde los *topoi* de otra cultura puede resultar muy difícil, si no imposible. Por tanto, propondré una *hermenéutica diatópica* […]. La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma. Semejante incompletitud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud —puesto que este es un objetivo inalcanzable—, sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletitud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter *dia-tópico.*[60]

Veremos las importantes repercusiones que posee este planteamiento en la relevante cuestión de los derechos humanos.

---

58 B. de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica,* Madrid, Trotta/Ilsa, 2009, p. 518.
59 J. C. Mondero, «Presentación», en B. de Sousa Santos, *El milenio…,* p. 25.
60 B. de Sousa Santos, *Sociología…,* p. 518.

Las políticas antagonistas deben construirse desde la inmanencia, no desde un lecho de Procusto teórico, transcendente, al que la realidad debe acoplarse, sino a partir de una realidad desde la que se desprenda una teoría emancipatoria. Y uno de los primeros datos de esa realidad es su irreductible multiplicidad. Un proyecto antagonista debe partir de esa diversidad de lo real para, sobre esta, sin reducirla, construir lo común, aquello que nos acrecienta como humanidad y celebra nuestra pluralidad. Para ello es importante no regodearse en la diferencia, no ceder a la tentación, profundamente reaccionaria, de buscar aquello que nos separa del otro, sino aquello que nos une. Pues buscar lo que une es constatar ya que somos diferentes, singulares, que no hace falta ningún esfuerzo para construir una identidad nueva, pues esa nos acompaña desde el origen. Lejos de dos actitudes igual de perniciosas, una que pretende hacernos iguales desde el origen, otra que se solaza en la constante búsqueda de la diferencia y la discrepancia, de lo que se trata es de articular igualdad y diferencia, constatar y defender la diferencia en las cuestiones que nos enriquecen pero, al mismo tiempo, buscar la igualdad en aquellos aspectos que nos discriminan. Escribe nuevamente Sousa Santos:

> La segunda novedad tiene que ver con la equivalencia entre los principios de la igualdad y de la diferencia. Vivimos en sociedades obscenamente desiguales, pero la igualdad escasea como un ideal emancipatorio. La igualdad, entendida como la equivalencia entre lo mismo, acaba excluyendo lo que es diferente. Todo lo que es homogéneo al principio tiende eventualmente a convertirse en violencia excluyente. Las diferencia, en la medida en que conllevan visiones alternativas de emancipación social, se deben respetar. Depende de aquellos que las reivindican decidir hasta qué punto desean hibridarse o desdiferenciarse. Esta articulación entre el principio de la igualdad y el principio de la diferencia exige un nuevo radicalismo en las luchas por los derechos humanos.[61]

4.3.3.2. Contra el reduccionismo formalista

Si algo caracteriza las propuestas políticas de cuño liberal es su desatención a las reales condiciones sociales del planeta. En una reciente entrevista, y como consecuencia de los cambios sociales que se observaban a nivel mundial a resultas de la caída del Muro y del acelerado deterioro del

61 *Ibidem,* p. 569.

Estado del bienestar, el propio Habermas confesaba haber desatendido en exceso las cuestiones de carácter económico. Por su parte, Rawls argumenta que sus propuestas solo pueden aplicarse en lo que denomina «condiciones de justicia», es decir, en situaciones de equilibrio social, alejadas de manera equidistante de la miseria y de la opulencia. Lo cual, ciertamente, las descalifica para su operatividad en un mundo que se mueve entre ambos polos. En cierto modo, las teorías liberales se construyen pensando desde la sociedades opulentas, olvidando las sociedades empobrecidas y actuando como si las sociedades opulentas no fuesen tales y el suyo fuera un modelo universalizable. No vamos a argumentar aquí sobre la imposibilidad ecológica de exportar el modelo consumista capitalista al conjunto del planeta, pues los argumentos son suficientemente conocidos y contundentes, pero sí que vamos a subrayar la inconveniencia que supone el olvido de las condiciones sociales reales de la humanidad en su conjunto.

A ese olvido es a lo que Enrique Dussel califica como *falacia reduccionista formalista,* que convierte el ejercicio político en un acto formal, procedimental, carente de toda dimensión material: «Al erradicarse el nivel económico y ecológico (lo material, en principio) como actividad propia de la *ratio política,* esta puede solo moverse en un ámbito exclusivo de validez formal democrática de las estructuras legítimas desde el punto de vista de los sistemas políticos, del derecho, o de la participación contractual (Rawls) o discursiva (Habermas) en el ámbito público».[62] La desatención a las cuestiones materiales, a los problemas económicos y de supervivencia de la humanidad real, confina la validez de este discurso, que se quiere universal, a los estrechos confines de esa totalidad noratlántica de la que ya hemos hablado, haciéndolo ineficaz para el resto del planeta.[63] Quizá, por precisar y no caer en un dualismo excesivamente simplista que nos lleva a esa tradicional división Norte/Sur, operativa pero un tanto imprecisa, pudiéramos decir que es un discurso político útil a las elites sociales del planeta, independientemente de su ubicación geográfica. ¿Hará falta seguir precisando para advertir que, evidentemente, entre esas elites contamos a la mencionada totalidad noratlántica?

---

62 E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 43.

63 *Ibidem,* p. 44.

La visualización de las víctimas es condición de una filosofía política materialista, que se reconoce en la solidaridad producida por el dolor: «*El dolor es una llave que abre la puerta de la comunidad.* Todos los grandes sujetos colectivos se forman a partir del dolor, al menos aquellos que luchan contra la expropiación del tiempo de la vida que decreta el poder, aquellos que redescubrieron el tiempo como potencia, como repudio del trabajo explotado y de las estructuras de orden que se instauran partiendo de la explotación. *El dolor es el fundamento democrático* de la sociedad política, así como el temor es el fundamento dictatorial, autoritario», escribe Negri.[64] Es, precisamente, el anestesiamiento de nuestras sociedades liberales el que provoca la desmovilización ética y política contemporánea. Como escribe Benedetti, «todo es según el dolor con que se mira». Un dolor que alienta un proyecto político de superación del dolor, de activación de la esperanza mediante la solidaridad y la, en sentido etimológico, simpatía.

La base de una política antagonista contemporánea es la atención a los muy evidentes desequilibrios sociales del planeta. Y en primer lugar, a la cuestión del hambre, de la supervivencia. Cuando, al alcanzar el poder el Brasil, Lula plantea su política de «Hambre cero», hace un gesto doble: por un lado, coloca en la agenda política, es decir, hace visible, un tema impensado, e impensable, para Occidente, por otro, establece la base de todo programa político antagonista. Dussel lo teoriza desde el concepto de *principio material universal crítico:* «*debe ser criticado* todo sistema institucional (o acto, etcétera) que no permite vivir a sus víctimas, potenciales miembros negados, excluidos del sistema que tiene la pretensión de reproducir la vida».[65] Desde ese planteamiento es desde el que Dussel propone sus seis tesis para una filosofía política crítica. Es preciso advertir que no todas ellas poseen un carácter material, pues sobre el pedestal de lo material, Dussel articula también la atención a lo formal. El itinerario filosófico de Dussel permite entenderlo con claridad. Levinas-Marx-Apel. Levinas supone para Dussel el descubrimiento de la temática del Otro, Marx concede concreción a ese Otro, que no es el Otro abstracto de las reflexiones dialógicas, sino el Otro empobrecido, explotado, humillado y ofendido, por decirlo con palabras de Dostoevski; Apel, por su parte, una vez establecida la im-

64 A. Negri, *Job…,* p. 161.
65 E. Dussel, *Hacia una filosofía…,* p. 82.

prescindible materialidad de la propuesta, proporciona los elementos formales de una política democrática.[66] Por ello, la tesis primera incide en la defensa y reproducción de la vida como condición primera de toda política antagonista: «La *ratio política* es compleja (ya que ejerce diversos tipos de racionalidad) y tiene por *contenido (materialiter)* fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad —en última instancia, de la humanidad— a largo plazo; por tanto, la pretensión de verdad práctico-política es universal. En este sentido será la *razón política práctico-material*».[67] Mientras que las tesis segunda y tercera, de carácter formal, se aplican a la determinación de los procedimientos adecuados para el desarrollo de una tal política, la cuarta, quinta y sexta inciden, tomando pie en la primera, en el carácter crítico que caracteriza una propuesta política construida a partir de las víctimas del sistema capitalista. Dussel se apresura a justificar en dichas tesis la acción política dirigida a desconstruir un sistema que victimiza a la mayoría social del planeta. Resulta problemático, desde nuestro punto de vista, el hincapié que hace Dussel en la vocación universalista de su política, pues siendo una propuesta en la que el conflicto social queda desenmascarado de inmediato como consecuencia de la diferente posición social de los actores políticos, se hace difícil entender un final y radical destierro del conflicto. Pero no es esta cuestión en la que queramos detenernos en este momento.

Lo que sí nos parece importante subrayar es que el planteamiento material que acompaña a las tesis políticas dusselianas encaja de manera rotunda con la propuesta de Sousa Santos en torno a la cuestión de los derechos humanos. Sousa denuncia, precisamente, que la gestión occidental de los derechos humanos ha tenido como consecuencia que los derechos socioeconómicos, aquellos que hablan del derecho al trabajo, a la vivienda, a la vida en suma, hayan sido postergados en beneficio de los derechos formales. Integrando lo material y lo formal, como Dussel, Sousa Santos entenderá que, en primer lugar, es precisa una reconstrucción de los derechos humanos en las que estos sean establecidos mediante un diálogo entre las diferentes culturas y no impuestos desde una cultura dominante

66 *Ibidem,* pp. 65-66.

67 *Ibidem,* p. 44. Desde una perspectiva ética, Dussel ha desarrollado en profundidad la cuestión en su *Ética de la liberación…*

sin participación del resto y que, en segundo, los derechos humanos deben ser considerados en su conjunto, y no troceados, como ocurre en la actualidad. Dicha gestión antagonista de los derechos humanos es lo que Sousa entiende como la producción de un «cosmopolitismo subalterno e insurgente»,[68] base para una globalización «desde abajo». Precisamente, al hilo de esta cuestión, Sousa subraya la inoperancia del debate entre universalismo y relativismo:

> La tarea central de la política emancipadora actual en este terreno consiste en que la concepción y la práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita insurgente. ¿Cuáles son las premisas para semejante transformación? La primera premisa es que resulta imperativo transcender el debate sobre universalismo y relativismo cultural. Este es un debate inherentemente falso, cuyos conceptos polares son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipatoria de los derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural como postura filosófica es erróneo. Todas las culturas aspiran a tener valores y preocupaciones absolutos, pero el universalismo cultural en cuanto postura filosófica es erróneo. Contra el universalismo, debemos proponer diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación. En la medida en que el debate suscitado por los derechos humanos pueda evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es indispensable que tal competencia genere coaliciones transnacionales para llegar a máximos mejor que a mínimos.[69]

La globalización contrahegemónica debe propiciar ese diálogo a múltiples bandas entre la diferentes culturas y proponer un programa político que exprese los derechos de la humanidad. Ese programa debe huir, como hemos dicho, de la compartimentación de los derechos para evitar caer en la trampa que actualmente nos tiende el neoliberalismo.[70]

4.3.3.3. Para una producción de subjetividad antagonista

Si la construcción de subjetividad ha sido, como defiende Ibáñez, uno de los procesos más exitosos del capitalismo, la construcción de subjetivi-

---

68 B. de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica,* Madrid, Trotta/Ilsa, 2009, p. 513.
69 *Ibidem,* p. 516.
70 *Ibidem,* pp. 569-570.

dad se convierte, asimismo, en la tarea política fundamental para un discurso crítico. Es algo que también ha apuntado Toni Negri cuando ha establecido como cometido filosófico fundamental de toda lucha la producción de un *ethos* crítico: «Combatir —escribe Negri— es hoy únicamente una ética»,[71] es decir, un «modo de ser» y actuar antagonista, alejado de los parámetros establecidos en la sociedad de la subsunción real. Ardua tarea, a pesar del optimismo que destilan algunos textos del autor italiano. Especialmente cuando los fundamentales instrumentos de producción de subjetividad, los medios de comunicación de masas, son herramienta privilegiada del poder.

La estrategia de producción de subjetividad antagonista es una estrategia múltiple, pero quizá pudiera encontrarse una actitud básica sobre la que construirla: la sospecha. Sospecha como no aceptación de lo recibido, ni de la tradición, ni de la información. Quizá nos hallemos ante una aporía, pues el sujeto que sospecha ya es un sujeto que escapa, con mayor o menor levedad, a la subsunción. Se trata, por tanto, de promover la sospecha, de erosionar las certezas.

No cabe duda de que en esta tarea puede verse una proximidad de los planteamientos de Ibáñez con las propuestas y reflexiones de dos autores, Deleuze y Foucault, que constantemente se adivinan en los entresijos de los textos de Ibáñez. Y nos gustaría señalar también las coincidencias existentes con un autor contemporáneo como es Sousa Santos.

En el que fue texto de su tesis doctoral, *Más allá de la sociología,* tras definir el sentido común como «producto espontáneo de la ideología dominante», siguiendo una tradición que se inicia en Gramsci, escribe Ibáñez: «Todo orden social produce representaciones, saberes inmediatos, de sí mismo. Esos saberes funcionan como matrices de discursos, como textos implícitos que producen discursos explícitos, discursos que hacen tolerable ese orden haciéndolo comprensible, produciendo una explicación global y compatible de todos los fenómenos que ese orden regula, una explicación que da razón de esos fenómenos».[72] La conciencia del carácter constructivo, ideológico, de dichos saberes es paso previo para su análisis crítico, único modo de

71 A. Negri, *Fin de siglo,* Barcelona, Paidós, 1992, p. 42.
72 J. Ibáñez, *Más allá…,* p. 21.

producir innovación epistemológica («El motor del saber no es la *doxa,* «opinión», sino la paradoja»)[73] y transformación política. La política del sentido común expandido, de la subsunción, pasa de la coerción a la persuasión: «El control de las cúpulas sobre las bases ha pasado de la coerción (cuando Dios vivía) a la persuasión (cuando Dios ha muerto). La ley es dictada por el vencedor a los vencidos. La coerción impone la ley por la fuerza: así era en la época feudal. El poder burgués intenta convencer a los vencidos. En cuanto vencidos, somos súbditos. En cuanto convencidos, somos ciudadanos. El súbdito no puede y sabe que no puede. El ciudadano no puede y no sabe que no puede».[74] El sentido común es la geografía de reproducción ideológica del sistema, de ahí que su eficacia no sea exclusivamente epistémica, sino profundamente política. La cercanía con Deleuze resulta innegable, como se desprende del siguiente texto de *Diferencia y repetición,* donde se hace una crítica del sentido común, como garante de la filosofía de la representación, y una reivindicación de la paradoja, como instrumento de un nuevo modo de filosofar que hunde sus raíces en Nietzsche:

> Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que se le acepten, sino más bien temas proposicionales que permanecen implícitos, ya que son entendidos según un modo prefilosófico. En este sentido, el pensamiento conceptual filosófico tiene como presupuesto implícito una imagen del pensamiento, prefilosófica y natural, tomada del elemento puro del sentido común. […]. A partir de ello aparecen mucho más claras las condiciones de una filosofía sin presupuestos de ninguna clase: en lugar de apoyarse en la Imagen moral del pensamiento, dicha filosofía tomaría como punto de partida una crítica radical de la Imagen y sus «postulados» implícitos. Encontraría su diferencia o su verdadero comienzo no en una entente con la Imagen *pre-filosófica,* sino en una lucha rigurosa contra la imagen denunciada como *no-filosófica.* Con ello, encontraría su repetición auténtica en un pensamiento sin Imagen, aunque fuera al precio de las mayores destrucciones, de las más grandes desmoralizaciones, y de una obcecación de la filosofía que no le dejaría otro aliado que la paradoja.[75]

Un planteamiento semejante es el que lleva a Sousa Santos a reivindicar la necesidad de construir un nuevo sentido común sobre el que arti-

---

73 J. Ibáñez, *Del algoritmo al sujeto,* Madrid, Siglo XXI, p. 79. La valoración de la paradoja es otro lugar de cercanía entre Ibáñez y Deleuze.

74 J. Ibáñez, *A contracorriente,* p. 79.

75 G. Deleuze, *Diferencia…,* pp. 224-225.

cular una nueva práctica política: «El conocimiento-emancipación tiene que romper con el sentido común conservador, mistificado y mistificador, no para crear una forma autónoma y aislada de conocimiento superior, sino para transformarse a sí mismo en un sentido común nuevo y emancipador».[76]

No cabe duda de que el sentido común, con su carácter ideológico, es propio de cada sociedad histórica. Pero ello no obsta para que haya procedimientos que, desde los orígenes del pensar occidental, empujan en la dirección de un pensamiento constituido. Uno de los más exitosos, la lógica dual. «En toda oposición binaria hay un término marcado, que califica como *malo* al o a lo que designan todas las oposiciones binarias se relacionan con la oposición bueno/malo».[77] El sujeto deberá elegir entre las opciones establecidas y en su elección quedará marcado. No se trata de que estas elecciones sean universales en un ámbito discursivo, digamos, una sociedad, sino que pueden resultar operativas dentro de colectividades. Por ejemplo, la política contemporánea marca en nuestro país una opción de gobierno entre dos fuerzas, PSOE Y PP; aquí, en principio, la opción no marca lo bueno y lo malo al nivel de la sociedad, sino al nivel de representaciones simbólicas colectivas, como derecha/izquierda. Así, la izquierda que no elige PSOE, que se muestra ambigua, en esa lógica dual se convierte, en ese dualismo perverso, en respaldo del PP. Es lo que conocemos como mal menor o voto útil, una de las estrategias de in-formación, en el doble sentido del término, más utilizada en periodos electorales. En ocasiones, la pretensión de no entrar en la opción conduce, inmediatamente, a la ubicación en el lado negativo de esta (no apoyar a EE. UU. en Irak era colocarse con Sadam, especialmente en la primera guerra del Golfo; no posicionarse con la OTAN en Yugoslavia, convertirse en cómplice de la represión serbia). Uno de los máximos empeños de Ibáñez es liberar al sujeto de esas opciones binarias, de esa necesidad de elegir entre términos marcados, entre caminos establecidos: «Solo un sujeto de conocimiento que renuncie a los principios clásicos de identidad, no contradicción y tercero excluido, como aplicables tanto al sujeto como a los instrumentos y al objeto (que conozca y sepa manejar

76 B. de Sousa Santos, *Crítica…*, p. 121.
77 J. Ibáñez, *Del algoritmo…*, pp. 35-36.

los procesos de autorreflexividad que lo enlazan) será capaz de escapar a estos lazos».[78]

Estrechamente vinculada con esta cuestión se halla la concepción de la libertad presente en los textos de Ibáñez. Dos son los tipos de libertad que distingue nuestro autor: la libertad de elección, en la que el sujeto elige entre opciones preestablecidas y que, por tanto, marcan el camino previsible por el que este va a transitar; la libertad de producción, en la que el sujeto toma sus propias decisiones sin previas prescripciones o burlando esas prescripciones. La primera de ellas impide salirse del campo de juego establecido, produce un espejismo de libertad en el que el sujeto elige pero no posee capacidad para alterar las reglas del juego. Estamos ante un sujeto sujetado. La segunda habla de un sujeto productivo, no sujeto a normas, que rompe las cadenas de su sujeción para convertirse en actor nómada de la realidad: «Hay niveles de libertad. Nos interesan especialmente dos. […]. Libertad para elegir entre alternativas dadas (de decisión) y libertad para crear alternativas (de distinción). La primera es del orden de una lectura; la segunda, de una escritura. Hay dos modos de consumir la *ley:* el modo semántico (*le*ctura) y el modo pragmático (*ele*cción). En una "sociedad libre" hay libertad de lectura o elección, pero no de escritura: la escritura (distinción) es cosa de los que mandan; la lectura o la elección (la decisión), de los mandados».[79] La mejor manera de distinguir entre los dos modos de libertad se encuentra en la parábola del maestro zen, a la que Ibáñez, que la toma de Bateson, recurre con frecuencia:

> El maestro de budismo somete al discípulo […] a la siguiente experiencia: esgrimiendo un palo sobre su cabeza, le dice: «Si dices que este palo es real, te daré con él; si dices que no es real, te daré con él; si no dices nada, te daré con él». El discípulo no podrá salir indemne de la experiencia mientras se mantenga en la posición de discípulo, mientras conceda al maestro el derecho a hacerle la pregunta y a castigarle por la respuesta. Si rompe el contrato de aprendizaje —si no respeta las normas de juego en las que se basa la relación entre los dos— tendrá muchas salidas: podrá establecer otras reglas (como la ley del más fuerte, y le quitará el palo y lo tirará o se lo romperá en la cabeza), o quedarse sin reglas (disolviéndolas mediante su comportamiento verbal, encarándose con el maes-

78 *Ibidem,* p. 23.
79 J. Ibáñez, *El regreso del sujeto,* Madrid, Siglo XXI, p. 142.

> tro y diciéndole: «Jo, macho, no te pongas borde», o mediante su comportamiento físico, dándole la espalda y alejándose silbando.[80]

La única libertad es la que se construye con la insumisión a las normas establecidas, con la negativa a contestar las preguntas planteadas, pues el poder se halla siempre del lado del que prescribe las normas y las preguntas. El consumo es la máxima expresión de esa libertad de elección que se sustancia en una constante reproducción de un campo de juego de cartas marcadas y dados cargados. Una elección que se muestra irrelevante, dada la similitud de los objetos de consumo. Como plantea con cinismo Sloterdijk, «si se ha abierto el suelo bajo nuestros pies es porque estamos obligados a elegir entre catorce tipos de salsas diferentes para sazonar la ensalada».[81] La sociedad de consumo ha multiplicado hasta el infinito las elecciones irrelevantes y ha reducido a la nada la producción de alternativas. En eso consiste su construcción de subjetividad, en el diseño de un sujeto angustiado por elecciones irrelevantes, carente de cualquier proyecto alternativo.

Para que la libertad de producción sea un hecho, es preciso romper los espacios estriados generados por el poder y producir espacios lisos. Con terminología importada de Deleuze, Ibáñez propone una práctica de destrucción de los caminos trazados sobre la realidad, aquellos que nos conducen exactamente a donde el poder desea: situado ante la encrucijada, en la que las posibles direcciones ya están establecidas, el sujeto debe construir su propio itinerario. El sujeto de la subsunción, sedentario, constituido, es como el agua que, al salir del recipiente, se apresura a amoldarse a la canalización, al estriado, del terreno; el sujeto nómada, crítico, constituyente, rompe la canalización para derramarse a voluntad sobre el territorio: «Espacio liso es el espacio del azar o de la libertad, y espacio estriado es el espacio de la voluntad o la necesidad. El espacio liso es el espacio de los fluidos no canalizados o de los sólidos informes; el espacio estriado es el espacio de los sólidos formados o de los fluidos canalizados».[82]

---

80 J. Ibáñez, *A contracorriente,* p. 164. El maestro ICE-N contemporáneo nos dice: «Si haces la guía docente, te criticaré, si no haces la guía docente, te criticaré, si pones algún obstáculo al reino de las metodologías, te criticaré». ¿Para cuándo romperle la guía docente en la cabeza?

81 P. Sloterdijk, *Si Europa despierta,* Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 28.

82 J. Ibáñez, *Del algoritmo…,* p. 102.

Líneas de fuga, por tanto. Si el poder se aplica a la normalización, a la construcción de subjetividad no antagonista, la política alternativa contemporánea debe entender que ese es el lugar privilegiado de la lucha contemporánea: el combate por la producción de subjetividad. Podríamos decir, parafraseando al Foucault de la anarqueología, que, de lo que se trata es de liberarse de las verdades, enseñar a la gente que es más libre de lo que se siente, destruir las evidencias, pensar contra el sentido común.[83] Construir líneas de fuga que disuelvan las evidencias de lo establecido y que, en un primer momento, erosionen las certezas, para producir, quizá, certezas antagonistas. Certezas nómadas y constituyentes, cargadas de autorreflexividad, inscritas en un bucle discursivo que nunca se cierra.

4.3.3.4. Crítica del progreso y política del cuidado

Que el concepto de progreso funciona como uno de los dispositivos teóricos más relevantes de la Modernidad es un lugar común difícilmente controvertible. Bien sea como efecto de la secularización del discurso religioso, bien como consecuencia de la apertura de nuevos horizontes científicos y sociales,[84] el progreso se convierte en el hilo rector de discursos de la más diversa índole. Desde Kant hasta Marx, pasando por los ilustrados escoceses, Hegel o Comte, la idea de progreso se encarna en una concepción de la historia en estadios que conducen a un presente, o un futuro, pleno. Esta teorización no es ajena, en absoluto, a la aceleradas transformaciones sociales, en el sentido más amplio del término, que contempla Europa entre los siglos XVII-XIX y que generan, necesariamente, una conciencia de devenir histórico que había estado ausente del imaginario europeo durante la Edad Media. Las revoluciones industriales, las revoluciones sociales de cuño burgués, el desarrollo científico y tecnológico se convierten en el caldo de cultivo en el que se florece la idea de progreso.

Si las barricadas y los campos de batalla exigen de figuras aporéticas, como las consabidas «argucias de la razón» hegelianas, que permitan asentar el concepto de progreso en un decurso histórico no exento de quiebras y vaivenes, en el campo de la ciencia, con los constantes descubrimientos que

83 M. Larrauri, *Anarqueología…,* pp. 107-122.
84 G. Marramao, *Poder y secularización,* Barcelona, Península, 1989.

hacen avanzar el saber humano, el progreso se reviste de una evidencia que permitirá a la ciencia convertirse en paradigma privilegiado. El prestigio de la ciencia gestado en la Modernidad, unido a la triunfante idea de progreso, han marcado el conjunto del saber occidental de los últimos siglos. Se ha gestado, de este modo, un imperialismo de la ciencia, que ha pretendido convertirse en modelo de todo saber. No en vano, todo discurso ha pretendido revestirse de un halo de cientificidad, provocando en ocasiones algún que otro oxímoron.[85] Sousa Santos lo expresa del siguiente modo: «Desde mi punto de vista, la presentación de afirmaciones normativas como afirmaciones científicas y de afirmaciones científicas como normativas es un hecho endémico en el paradigma de la Modernidad. En efecto, en el pensamiento social moderno tiene bastante tradición la idea de que la ley en cuanto norma debe ser ley en cuanto ciencia».[86]

Sobre este basamento se ha construido una concepción del tiempo y, consecuentemente, una teoría de la historia, de carácter teleológico y determinista que, en su rememoración del pasado, ha barrido las tradiciones marginales que no encajan en el diseño. Al mismo tiempo, se ha generado un utopismo científico y tecnológico, como denunciara Hans Jonas, que nos habla de un devenir en incesante mejora, aunque ante lo que nos encontramos, como nuevamente denuncia Santos, es ante el hecho de que «la expansión de la capacidad de acción no ha caminado paralela a una expansión semejante de la capacidad de previsión; por ello, la previsión de las consecuencias de la acción científica es necesariamente menos científica que dicha acción en sí misma».[87] Cada día resulta más evidente que existe una radical asimetría entre la capacidad de innovación técnica y científica y la capacidad de previsión de los efectos futuros de esta. Ya sea en el ámbito alimentario, con la cuestión de los transgénicos, en el campo farmacéutico, en el de las energías, esa asimetría se muestra de manera cotidiana, quedando su resolución a expensas única y exclusivamente de las decisiones del mercado.

Por ello, desde una política crítica se plantea una doble respuesta. En primer lugar, y ante la incertidumbre de un futuro que escapa a nuestro

---

85 ¡Qué decir de esas facultades de ciencias jurídicas, o de ciencias de la educación, o de esos textos sobre la ciencia filosófica!

86 B. de Sousa Santos, *Crítica…,* p. 57.

87 *Ibidem,* p. 62.

control, frente al «todavía no» *(noch nicht)* de Bloch, se trata de sustituir la axiología del progreso por una «axiología del cuidado».[88] Dicha axiología parte del «coraje de tener miedo»,[89] de la capacidad de mirar el futuro con la prevención que aconseja la incertidumbre. Un miedo que no parte de un discurso subjetivista y egoísta en el que el sujeto teme por su futuro, sino que se solidariza con el futuro de las generaciones venideras. Es la expresión de la solidaridad con las generaciones venideras, pues algunos de nuestros actos mostrarán sus huellas en el futuro. Hans Jonas lo denominó «principio de responsabilidad»[90] y se sustancia en una política del cuidado hacia el presente como garantía de permanencia del futuro.

Por otro lado, en segundo lugar, y en un ámbito más teórico, es preciso establecer una nueva teoría de la historia que se aleje del paradigma moderno y de su concepción del tiempo. El nombre privilegiado para esta nueva concepción de lo histórico es, sin lugar a dudas, Walter Benjamin, desde cuya obra es posible realizar una relectura del proceso histórico, tanto en su reconstrucción como en su proyección futura. La teoría de la historia de la Modernidad tiende a desatender el presente en beneficio del futuro y a supeditar la reconstrucción del pasado a la proyectividad futura. Tanto en sus versiones liberales como marxistas, la Modernidad entiende el devenir histórico como un proceso de constante mejora conducente a un futuro mejor en el que el pasado encaja como camino que conduce a ese futuro. Frente a ese planteamiento, son muchos los autores que reclaman la necesidad de rescatar los márgenes de la historia, de mostrar la multiplicidad de líneas que la constituyen, de subrayar las discontinuidades de esta para, con ese heterogéneo material, construir una nueva lectura del presente.[91] Un presente que, a su vez, debe ser ampliado, reconocido y vivido en su plenitud, evitando la tentación de diferir constantemente las expectativas en un futuro que siempre se nos escapa.

---

88 B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano,* p. 170.
89 B. de Sousa Santos, *Crítica…,* p. 89.
90 H. Jonas, *Poder o impotencia de la subjetividad,* Barcelona, Paidós, 2005.
91 Los nombres que se pueden citar al respecto son numerosísimos. Destacaremos, por su evidencia, a Foucault, Onfray y otros.

5
CODA: DE AFECTOS Y MULTITUDES. SOBRE POLÍTICAS DE CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD

Nos advertía Deleuze que, siempre que pensamos, lo hacemos, en cierto modo, obligados por ciertas fuerzas que nos impelen a entender la realidad de una manera y no de otra. Es lo que denomina la «imagen dogmática del pensamiento»:

> La imagen dogmática del pensamiento aparece en tres tesis esenciales: 1.º Se nos dice que el pensador en cuanto pensador quiere y ama la *verdad* (veracidad del pensador); que el pensamiento como pensamiento posee o contiene formalmente la verdad (connaturalidad de la idea, *a priori,* de los conceptos); que el pensar es el ejercicio natural de una facultad, que basta, pues pensar «verdaderamente» para pensar con verdad (recta naturaleza del pensamiento, buen sentido, compartido universalmente); 2.º Se nos dice también que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones o intereses sensibles). Porque no solo somos seres pensantes, sino que caemos en el error, tomamos lo falso por lo verdadero. El *error:* este sería el único efecto en el pensamiento, como tal, de las fuerzas exteriores que se oponen al pensamiento; 3.º Finalmente, se nos dice que basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente. El método es un artificio, pero gracias al cual encontramos la naturaleza del pensamiento, nos adherimos a esa naturaleza y conjuramos el efecto de las fuerzas extrañas que la alteran y nos distraen. Gracias al método conjuramos el error.[1]

1 G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* p. 146.

Viene esto a cuento de que el sujeto se desenvuelve, históricamente, en la convicción de que solo existe una aproximación correcta a la realidad. Una realidad que, por otro lado, está cargada de una innegable objetividad. Es decir, la tradición occidental está construida sobre dos polos epistemológicos: un sujeto esencialista, dotado de una naturaleza que le hace idéntico al resto de sujetos, y un objeto de trazos universalmente reconocibles, lo que desemboca en una concepción del conocimiento como tráfico entre objeto y sujeto, sometida a la idea de Verdad. Solo hay un modo verdadero de aproximación a la realidad, lo demás se resume en error, opinión, ignorancia.

Esta soberbia del conocimiento occidental se fraguó en lo más profundo de la tradición platónica, cuyos trazos infantilmente religiosos —un mundo de las ideas real superpuesto a un falaz mundo material— casaron a la perfección con la posterior teología medieval en sus diferentes versiones y acabaron por infiltrarse en la filosofía y ciencia de la Modernidad dominante. Se constituye, así, una filosofía de la transcendencia, idealista, que se enseñorea del conjunto de la tradición filosófica y que se caracteriza por establecer, si lo decimos al modo de Sousa Santos, un «pensamiento abismal»[2] en el que una nítida línea de demarcación delimita el territorio de la verdad, el saber, la ciencia y la cultura. Aunque Sousa Santos utiliza el concepto, especialmente, para describir el modo de actuación de Occidente respecto a otras culturas del planeta a partir del proceso de colonización, es posible distinguir esa línea de demarcación, como él mismo reconoce, en el más acá de esa línea, en los territorios de la metrópoli occidental.

A mi modo de ver, ese pensamiento abismal se ha caracterizado por dotar de carta de naturaleza al idealismo dominante y por expulsar al materialismo al otro lado de la línea del saber. No en vano, Althusser, en ese maravilloso texto que se titula *La corriente subterránea del materialismo del encuentro,* nos habla de una tradición materialista que recorre la historia del pensamiento, desde Demócrito y Epicuro hasta la actualidad. Aunque quizá haya que matizar que ese materialismo, subterráneo hasta el siglo XVII, convertido en humo en las hogueras de la Inquisición (sea cristiana o

2 B. de Sousa Santos y M. P. Meneses (eds.), *Epistemologías del sur,* Madrid, Akal, 2014.

platónica),[3] afloró de modo decidido en el siglo XIX, de la mano de Marx y Nietzsche para no volver más al submundo. Sin embargo, esa intuición althusseriana ha sido expresada de otro modo por diferentes autores, quienes señalan la existencia de toda una tradición ahogada por los designios del poder. Benjamin, con su historia de los vencidos, que es observada con horror por el *angelus novus,* Onfray, con su contrahistoria de la filosofía, o el propio Sousa Santos con su propuesta de una sociología de las ausencias, apuntan en esa dirección.

La tradición idealista ha ido consolidando a lo largo de los tiempos, un paradigma de la simplicidad que, por mor de una aprehensión más acabada la realidad, termina por evacuar toda realidad de la realidad. Frente a la extrema complejidad de la realidad, el idealismo ha simplificado al sujeto —mediante una esencia común— y al objeto —especialmente eliminando su vinculación con el tiempo, «accidente de los accidentes», tal como lo definía Sexto Empírico—, hasta convertir el mundo en una caricatura. Octavio Paz lo expresa de modo admirable en su *El mono gramático:* «La diferencia entre la escritura humana y la divina consiste en que el número de signos de la primera es limitado, mientras que el de la segunda es infinito; por eso el universo es un texto insensato […] que ni siquiera para los dioses es legible».[4] Insensato, sin duda, y también ilegible en toda su riqueza, pero es, al fin y al cabo, el universo con el que nos las tenemos que ver.

A fin de cuentas, el idealismo filosófico se ha infiltrado en la vida cotidiana bajo la forma de sentido común, una concepción dogmática, simplista y sectaria del conocimiento que conspira constantemente contra la complejidad de lo real y la diversidad humana. De ese modo, el común de los mortales se maneja con una concepción de la realidad en la que, al entenderse que solo es posible una versión real de ella, se concede un ilimitado crédito a las geografías de producción de esa verdad: manuales escolares, creadores de opinión o medios de comunicación, convertidos estos últimos en las más poderosas máquinas políticas de nuestras sociedades actuales. La potencia de estos instrumentos es tal que Lakoff aventura que este

3 Platón hizo quemar los libros de Demócrito, según Diógenes Laercio.
4 O. Paz, *El mono gramático,* Barcelona, Austral, 2016, p. 56.

tipo de prácticas precipitan en la constitución de unos marcos cognitivos fuera de los cuales los sujetos se muestran incapaces de ninguna receptividad.[5] Todo lo que no encaje con la concepción del mundo que se ha ido construyendo en el sujeto será rechazado por este.

Lo cual nos hace desembocar en la paradoja de que, en última instancia, aquello que garantiza la eficacia del conocimiento no es su rigor, sino el ajuste a los perfiles constituidos de una subjetividad que, además, no se sabe sometida a un proceso externo de construcción. No es la lógica racional la que se encuentra detrás de nuestros procesos de análisis de la realidad, sino una amplia serie de factores de carácter afectivo, emocional, que se constituyen en criterio inconsciente de nuestro acceso al saber.

5.1. El capitalismo como máquina afectante

El sociólogo Jesús Ibáñez precisaba de modo conveniente que «el individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista».[6] Y lo hacía sin haber contemplado los enormes desarrollos que en el campo de constitución de subjetividad se han producido como consecuencia de la aparición del mundo digital. Sin embargo, el capitalismo de consumo, vinculado estrechamente a una poderosa máquina mediática, ya mostraba a mediados de los años ochenta su enorme efectividad en ese campo.

La inteligencia del capital lo llevó a abandonar el modelo enormemente represivo del capitalismo decimonónico, basado en una intensa y extensa explotación de la fuerza de trabajo con la plusvalía absoluta, para dar paso a nuevas formas de capitalismo, el fordismo en un primer momento, el posfordismo después, en las que, mediante el desarrollo tecnológico aplicado a la producción, se produjo la génesis de una «conciencia de habitabilidad del capitalismo».[7] La clase obrera, sometida a formas relativas de plusvalía, con la consiguiente reducción de la jornada laboral y el au-

5 G. Lakoff, *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político,* Madrid, Complutense, 2007.

6 J. Ibáñez, *Más allá de la sociología,* p. 58.

7 J. M. Aragüés, *Líneas de fuga…,* pp. 32-44.

mento de salario, a pesar de ser sometida a dinámicas de mayor explotación, precisamente por la productividad tecnológica, pierde una parte de su perfil antagonista y se ajusta a las necesidades reproductivas del capital. Son tiempos en los que la subsunción real de la que hablaba Marx, es decir, la pérdida del perfil antagonista de la clase obrera, se atisba en el horizonte.

Son muchos los autores que han reflexionado sobre este proceso de construcción de subjetividad, pero en Frédéric Lordon encontramos uno de los análisis más lúcidos de la cuestión. Lordon, que recurre a Spinoza para su proyecto teórico, apunta cómo el capitalismo contemporáneo es el primer sistema en la historia de la humanidad, a diferencia también del capitalismo decimonónico, que es capaz de sustentar su dominio sobre afectos alegres, no sobre la represión o la tristeza. Lordon entiende que el capitalismo de consumo «es un régimen auténticamente nuevo de deseos y de afectos y, como sabemos, su contribución histórica a la legitimación y a la estabilización política del capitalismo ha sido considerable».[8] Ello no quiere decir, en modo alguno, que el capitalismo no recurra en la actualidad a la represión, sino que ha alcanzado su mayor eficacia cuando, precisamente, ha sido capaz de prescindir de ella y se ha centrado en dinámicas de seducción.

Porque, sin ninguna duda, el capitalismo de consumo, en su versión fordista y posfordista, recurre a la seducción como el más eficaz de los instrumentos de construcción de subjetividad. Mediante ella, los sujetos actúan como interesa al sistema creyendo hacerlo desde su libertad constitutiva. Frente a ese planteamiento, Lordon apunta que los sujetos siempre actuamos movidos por ciertos afectos, por impulsos exteriores que nos incitan a actuar en una dirección y no en otra. Si nos creemos libres, es, como dice Spinoza, porque desconocemos las causas que nos impulsan a obrar. En el fordismo nos hallamos sometidos a afectos transitivos, es decir, que se encaminan hacia un objeto exterior. Como ya apuntó Marx en los *Grundrisse,* la producción capitalista no es solo producción de objetos, sino del deseo que acompaña al objeto producido: «La producción […] engendra como necesidad en los consumidores los productos creados por primera vez por ella como objetos. La producción produce, por lo tanto, el objeto

8 F. Lordon, *La société des affects,* París, Seuil, 2013, p. 87.

del consumo, la forma del consumo, el impulso al consumo».[9] No se produce lo que se desea, sino que se desea lo que se produce. De ahí la tremenda importancia de la publicidad en nuestras sociedades contemporáneas. En el posfordismo, además de ese deseo transitivo por el objeto de consumo, se genera un deseo intransitivo en el que la intervención deseante se produce sobre la propia subjetividad, a la que se amolda a las exigencias del sistema. Como bien han apuntado Laval y Dardot,[10] el neoliberalismo se caracteriza por volcar en el sujeto la responsabilidad de todo lo que le sucede, tanto en el ámbito laboral como en el de los diferentes aspectos de la vida cotidiana, de tal modo que el éxito del sujeto radica en su capacidad para generar dinámicas de autoconstrucción que le ajusten a las exigencias de la realidad. La enfermedad es consecuencia de una mala dieta, de falta de ejercicio; el fracaso laboral, de la baja empleabilidad del sujeto. De modo y manera que, por un lado, el sistema consigue eximirse de lo que nos sucede, y nos introduce en dinámicas de autoconstrucción que benefician ideológica y económicamente al sistema. El neoliberalismo, apuntan Laval y Dardot, genera una «*razón-mundo,* cuya característica es extender e imponer la lógica del capital a todas las relaciones sociales, hasta hacer de ella la misma forma de nuestras vidas».[11]

El capitalismo contemporáneo, mediante múltiples mecanismos, que van de la educación a los medios de comunicación de masas, es una gran máquina productora de afectos constituyentes de las subjetividades. El sujeto es el producto al que dedica mayores esfuerzos, pues de la eficacia en su construcción depende el correcto desarrollo del sistema. Y hay que reconocer al capitalismo una enorme eficacia en su propio desarrollo.

5.2. Política, materialismo, diferencia

Si partimos de la idea de que el sujeto es el resultado de un proceso de construcción y admitimos que el capitalismo neoliberal ha llevado a una enorme perfección las dinámicas conducentes a ese resultado, deberemos

9 K. Marx, *Grundrisse (parte primera),* Barcelona, Crítica, 1978, p. 16.
10 Ch. Laval y P. Dardot, *Común,* Barcelona, Gedisa, 2015.
11 Ch. Laval y P. Dardot, *La pesadilla que no acaba nunca,* Barcelona, Gedisa, 2017, p. 11.

conceder que la lucha por la construcción de subjetividad es el lugar donde se desarrolla con una mayor intensidad la disputa política contemporánea.

Podríamos decir, de modo un tanto paradójico, que, para garantizar la eficacia de lo que tradicionalmente entendemos por política, es preciso activar previamente estrategias de construcción de subjetividad, de una subjetividad no ajustada a la normalidad capitalista. Por decirlo de otra manera, hacer política antagonista sin construir subjetividad antagonista carece de cualquier eficacia. Incluso, expresándolo aún de otro modo, hay que concluir que quizá el acto político por excelencia de la política contemporánea sea el de construcción de subjetividad.

De ese modo, adquieren relevancia política gestos que anteriormente no la poseían. Y así, se revela la dimensión política de la epistemología. Como hemos visto, la filosofía dominante se ha esforzado por transmitir una imagen del conocimiento en la que solo existe una visión correcta de la realidad, lo que posee indudables consecuencias políticas. Pero si nos vamos más allá de la línea del pensamiento abismal, si intentamos desarrollar una mirada materialista sobre la realidad, la perspectiva, y con él la política, cambian de modo radical.

Desde una óptica materialista, la pretensión de un sujeto atravesado por una común naturaleza humana es remplazada por una antropología de la diferencia. Tanto Spinoza como Marx, en la Modernidad, apuntan en esa dirección. El primero al subrayar, en su *Ética,* que los objetos afectan de manera diferente a los sujetos en función de una naturaleza de carácter individual. El segundo, al apuntar en su tesis sexta sobre Feuerbach que la esencia humana está constituida por el conjunto de las relaciones sociales del sujeto, de tal manera que, dado que no hay dos sujetos constituidos por relaciones sociales idénticas, los sujetos se caracterizan por una diferencia constitutiva.[12]

Como no puede ser de otro modo, un abordaje materialista de la antropología tiene fuertes implicaciones en el ámbito epistemológico, pues el conocimiento pierde esa dimensión de universalidad que le confiere el

12 Sobre esta cuestión, véase J. M. Aragüés, *El dispositivo Karl Marx,* Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018.

idealismo. Cada sujeto se aproxima a la realidad desde su especificidad subjetiva. Marx lo apunta de un modo brillante en un brevísimo pasaje, apenas dos páginas, de los *Grundrisse*. Allí, Marx, frente al empirismo a secas —lo que Engels denomina «los asnos de la inducción»—[13] plantea que, en el proceso del conocimiento, el sujeto, que ha sido previamente constituido por las relaciones sociales que atesora, recibe de modo singular y específico lo «real y concreto», por utilizar la terminología de Marx. El conocimiento no es el proceso por el que lo real se imprime en los sujetos de modo directo, sino que lo hace tamizado por las relaciones sociales constituyentes del sujeto. El mundo material, sí, es el origen del conocimiento, es la base sobre la que se construye el conocimiento, pero sometido a la lectura particularizante de una subjetividad atravesada por la diferencia. «En el pensamiento —explica Marx— lo concreto aparece, consiguientemente, como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida, a pesar de que es el punto de partida real».[14] A lo que añade, unas líneas más abajo: «En consecuencia en el método teórico el sujeto, la sociedad, tiene que estar siempre presente como presupuesto de la representación».[15] La representación no es un ejercicio mecánico y uniforme realizado desde una naturaleza humana compartida, sino un proceso productivo desde la singularidad subjetiva, de tal modo que «la totalidad concreta, en cuanto totalidad de pensamiento, es en realidad un producto del pensamiento».[16] Tesis tremendamente radical en la que la realidad se convierte en una producción subjetiva.

El materialismo nos coloca ante un mundo habitado por sujetos diferentes que perciben —o producen— una realidad diferente. Es decir, la analítica materialista nos coloca ante un problema de grandes dimensiones y con innegables ramificaciones políticas: ¿cómo conciliar miradas diferentes sobre la realidad? Y si a ello añadimos la dificultad, apuntada por Spinoza, de que en la mayoría de las ocasiones utilizamos el lenguaje de manera personal y no entendemos lo mismo para los mismos conceptos,[17] el

13 Citado en E. Bloch, *El principio esperanza. I,* Madrid, Aguilar, 1977, p. 277.
14 K. Marx, *Grundrisse,* p. 24.
15 *Ibidem,* p. 25.
16 *Ibidem.*
17 B. Spinoza, *Ética,* Madrid, Alianza, 1994.

proceso de construcción de un proyecto político compartido se complica sobremanera.

Y, sin embargo, como decíamos, esa es la realidad ante la que nos encontramos y que no podemos soslayar. El idealismo transmite una imagen simple, manejable, tanto de la realidad como del sujeto. El materialismo, por el contrario, complejiza ambas cuestiones. Pero esa complejidad responde a la constitución de lo real, es con lo que nos las hemos de ver si queremos intervenir sobre la realidad. Porque el realismo, también lo apuntaba Spinoza, en la estela de Maquiavelo, es la condición previa para toda política materialista.

¿Cómo abordar, por tanto, una política de la diferencia? ¿Cómo habérselas con sujetos cuya mirada descubre —construye— realidades singulares? Dos estrategias se nos antojan fundamentales para abordar ese proceso: la escucha y la traducción.

La tradición política antagonista ha hecho del acceso a la palabra su reivindicación política más representativa. Desde el Tersites homérico, privado de voz por su condición plebeya, la voz, el voto, ha sido el objetivo de quienes eran marginados de la participación. Sin embargo, esa obsesión por la voz y la palabra ha olvidado la que debiera ser su obligatoria contraparte, la escucha. No se trata solo de hablar, sino también de escuchar. Sobre todo cuando, como aquí se teoriza, partimos de la idea de que cada sujeto posee una visión matizadamente diferente de la realidad. No hay Verdad, con mayúscula, sino verdades atravesadas por la diferencia subjetiva. Ese perspectivismo, acudiendo al concepto nietzschiano, si no quiere desembocar en un soliloquio que cortocircuite toda posibilidad política, exige una actitud de escucha hacia el otro como única manera de emprender un proceso de composición de los cuerpos. Frente al relativismo, que se queda en la constatación de la diferencia, una política materialista se aplica a, desde esa diferencia constitutiva, promover los ejercicios de encuentro. El materialismo puede hacer suyo ese planteamiento de Gadamer según el cual la hermenéutica —aquí deberíamos decir la política materialista— comienza donde acaba el relativismo. Y esa pretensión exige un esfuerzo de escucha, de atención al mundo del otro, para investigar las posibilidades de construcción de mundos comunes. Pero además, ese ejercicio de escucha debe ir acompañado, tal como ya anticipábamos, por una estrategia de traducción, de conversión a las propias de las categorías del otro. Si Sousa Santos advier-

te de la necesidad de la traducción entre las diferentes culturas del planeta, una política materialista aconseja realizar ese ejercicio en todo proceso comunicativo; pues, lo recordaba Spinoza, muchas veces los desencuentros se producen por una diferente interpretación del lenguaje. Quien haya utilizado las redes sociales, que cada vez adquieren una mayor relevancia como instrumento político, será consciente de la gran cantidad de malentendidos que se producen en la utilización del lenguaje y los conflictos y discrepancias que ello provoca. Es otra de las ingenuidades promovidas por el idealismo la de que el lenguaje tiene un sentido unívoco. Más bien, lo que constatamos en la vida cotidiana, especialmente en su vertiente más social, es la ambigüedad del lenguaje. La conciencia de esta ambigüedad resulta ineludible para construir discursos desde una voluntad de encuentro. Ahí es donde la traducción entra en juego, como instrumento fundamental para precisar de qué estamos hablando y superar divergencias que puedan tener un origen fundamentalmente lingüístico.

5.3. De idiotas a koinotas: la construcción de la multitud

Desde la perspectiva materialista que venimos defendiendo, la constatación de la diferencia como constitutiva de las subjetividades solo deja una vía a la política: la del encuentro. En ese sentido, se aleja de ciertas concepciones de la diferencia que hacen de esta un escollo para los procesos políticos de construcción de lo común. En efecto, como hemos visto, hay una concepción de la diferencia que, a fuer de reivindicarla y promoverla, ya que no la entiende como origen, sino como proyecto, desemboca en procesos identitarios que subrayan las discrepancias antes que los posibles elementos comunes. Desembocamos, de ese modo, en ciertas políticas de la identidad caracterizadas por una mirada particularizante, atenta exclusivamente a las cuestiones propias del sujeto al que pretenden dar voz. Mucho se viene discutiendo en los últimos tiempos sobre esta cuestión, acusando a ciertos sectores sociales, como el feminismo, el animalismo o los colectivos LGTB, de desempeñar este tipo de políticas. Sin embargo, ante lo que nos encontramos es ante una línea de demarcación entre políticas idiotas y políticas koinotas que es posible rastrear en todas las luchas sociales.

Cuando hablo de políticas idiotas, me refiero al sentido etimológico de la palabra *idiota,* procedente del vocablo griego *idion,* que designa

aquello que no es capaz de salir de su particularidad. Por el contrario, y a partir de la palabra griega *koinón,* «común», es posible plantear políticas koinotas, es decir, volcadas en la producción de lo común. Ciertamente, la idiocia política afecta a diferentes luchas sociales, pero a todas por igual. Nos encontramos con sectores del feminismo, del animalismo, pero también del obrerismo, que desatienden los vínculos con otros sectores sociales y propugnan políticas esencialistas que pretenden representar a un sujeto que consideran ya constituido. Políticas que, en última instancia, aunque desde nuevos (y viejos) discursos, reproducen los gestos sectarios tradicionales en la izquierda y se muestran incapaces de trascender estrechos intereses particulares; o que pretenden, como ocurre en ciertos sectores del obrerismo, encarnar una voz universal que representaría al conjunto de las reivindicaciones sociales. Frente a esas políticas idiotas, es preciso desarrollar políticas koinotas, de construcción de un amplio sujeto social, la multitud, capaz de implicarse en la lucha por lo común.

Pero ¿cómo abordar la tarea? A continuación propondremos tres estrategias que, sin ser las únicas, nos parecen inexcusables para construir ese sujeto y esa política de lo común.

Comenzaremos por la que nos parece la más evidente de todas ellas: la determinación de un programa político compartido, uno de cuyos puntos básicos debe ser la determinación de aquello que ha de ser común, que no puede ser apropiado o explotado de manera particular o privada. La historia del capitalismo es, precisamente, la de la expropiación de los bienes comunes. Marx lo analizó en diferentes momentos de su obra, como el artículo sobre el robo de leña de la *Gaceta Renana* o el capítulo sobre la acumulación originaria de *El capital.* El neoliberalismo ha profundizado en estos procesos de expropiación de lo común, hasta el punto de que D. Harvey habla de la «acumulación por desposesión».[18] Laval y Dardot[19] han prestado una gran atención a estas políticas de lo común y han llegado a la conclusión de que no se

18 D. Harvey, «El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión», en D. Harvey, *Socialist register,* Buenos Aires, Clacso, 2004.

19 Ch. Laval y P. Dardot, *Común,* Barcelona, Gedisa, 2015.

trata de definir qué bienes son comunes por su naturaleza, sino que, simplemente, se trata de otorgarles política y jurídicamente esa condición. Será la potencia de la multitud, su eficacia política, la que trace los límites de lo común.

Pero más allá de esta cuestión, es decir, de un programa que se debe construir en paralelo a un movimiento político también en construcción, es preciso proceder a un intenso trabajo de producción de subjetividad mediante la génesis de un nuevo sentido común antagonista. La tradición materialista ha subrayado en numerosas ocasiones; por ejemplo, a través de la pluma de Gramsci, el carácter histórico del sentido común. Frente a las teorizaciones del idealismo que, consecuente con su concepción de una naturaleza humana común y ahistórica, entiende el sentido común como una expresión de esa naturaleza humana, un análisis muy básico del proceso histórico muestra cómo las diferentes sociedades son generadoras de diferentes sentidos comunes, que se expresan en sus convicciones morales, religiosas, filosóficas y, también, en las prácticas cotidianas. Un mercado de esclavos, por poner un ejemplo muy claro, no es pensable en una sociedad occidental contemporánea, mientras que era una tónica habitual en las sociedades antiguas, que incorporaban la esclavitud a su sentido común. Pues bien, el sentido común de las sociedades neoliberales o, por decirlo de otro modo, las formas hegemónicas de pensar y entender la realidad en la actualidad, está orientado a la reproducción y mantenimiento de estas sociedades, por lo que no es útil, en absoluto, para desarrollar una práctica política alternativa. Por ello resulta imprescindible la impugnación de este sentido común y la promoción de una nueva mirada sobre el mundo. Sousa Santos ha ponderado la necesidad de construir ese sentido común crítico, propio de lo que él define como un posmodernismo de oposición.[20] Solo desde la transformación de las formas hegemónicas de pensar es posible transitar a una nueva forma social o, cuando menos, transformar significativamente la existente. Pero es preciso advertir que este no es un trabajo del ámbito exclusivo de lo teórico. Ya Marx y Engels apuntaban en las páginas de *La ideología alemana* que la práctica y el acontecer social tienen mucho que ver en la

20 B. de Sousa Santos,, *El milenio…,* Madrid, Trotta, 2005.

producción de la conciencia: «…tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*».[21] Marx y Engels parecen indicarnos que el cambio social debe ir por delante de los cambios en las formas de pensamiento; pues, como también señalan en esta obra, «es la vida la que determina la conciencia». Es decir, la producción de ese sentido común crítico al que venimos haciendo referencia debe conjugar los momentos teórico y práctico para garantizar su real concreción. El 15-M, por ejemplo, fue efecto, sin duda, de un estado, quizá difuso, de malestar social, pero fue también causa, origen, de un cambio en los modos de pensar de quienes se implicaron en la movilización. Mucha gente que nunca lo había hecho, salió a la calle a mostrar su desazón y allí, en las plazas, adquirió conciencia de la necesidad de despensar nuestro modo de vida, advirtió que es posible mirar a la realidad de otro modo. Y la historia nos enseña, por la vía dolorosa las más de las veces, que, sin la génesis de una nueva conciencia social, las revoluciones están abocadas al fracaso. La multitud es, precisamente, ese colectivo imbuido de un nuevo sentido común antagonista.

La producción de esa nueva forma hegemónica de mirar tampoco debe ser dejada al exclusivo ámbito de la razón. A pesar de los empeños ilustrados de racionalización de la vida y del sujeto, desde mediados del XIX, y sobre todo con la aparición del psicoanálisis, se ha venido subrayando la existencia en el ser humano de una faceta deseante, afectiva, irracional, como la queramos calificar, que desempeña un intenso papel en las prácticas subjetivas. El capitalismo ha sabido ver muy bien esa dimensión y la ha utilizado para la reproducción del sistema, como puede constatarse, por ejemplo, en la publicidad. Por ello resulta de un gran interés la teoría de los afectos que está desarrollando en la actualidad Frédéric Lordon, pues en ella se pretende concitar esas dos dimensiones caracterizadoras de lo humano, la racional y la deseante. Lordon, en la estela de Spinoza, entiende que toda actuación humana procede de algún afecto exterior, hasta el punto de que nada escapa a esa influencia. Esos afectos externos pueden ser

21 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* p. 83.

de carácter racional o deseante, pero la mera racionalidad de un afecto no garantiza su eficacia. Como dice el sociólogo Pierre Bourdieu, parafraseando también a Spinoza, «las ideas verdaderas no tienen fuerza intrínseca», lo que le parece «la frase más triste de toda la historia del pensamiento».[22] Por ello, la política, desde la perspectiva, que compartimos, de Lordon, «no es un asunto "de ideas", sino un asunto de producción de ideas *afectantes,* lo que supone añadirles un suplemento».[23] Existen ideas verdaderas, señala Lordon, que no nos afectan, como la del cambio climático, que no es capaz de modificar efectivamente la actuación humana. Por el contrario, el capitalismo ha sabido movilizar de manera tremendamente eficaz los afectos para producir los efectos deseados en las subjetividades. El capitalismo tiene en la seducción, como ya hemos señalado más arriba, su estrategia política más eficiente, pues consigue que el sujeto haga, con el desconocimiento de las causas que le impelen, aquello que interesa a la reproducción social. Por ello, la batalla política no es solamente la de las ideas justas y correctas, sino la de las estrategias por las que esas ideas consiguen llegar a los sujetos, afectarles. En nuestro caso, para promover prácticas alternativas en el seno de la multitud.

El liberalismo, como ideología dominante de la Modernidad, es un discurso que nos quiere idiotas, es decir, volcados en nuestra particularidad. De ahí su elogio del individuo y su pretensión de cortocircuitar cualquier intento de construcción de colectividad. Sin embargo, la experiencia nos muestra que el ser humano es un ser de vínculos, que nunca vive en el aislamiento particular. Desde su propia gestación, el sujeto está vinculado a una red de relaciones, más o menos extensa, pero siempre presente. Somos individuos, sí, pero individuos sociales, como acotaba Marx. El más simple de nuestros gestos, como encender el ordenador en la soledad de nuestro despacho, por poner un ejemplo, exige de toda una red relacional que lo sostenga, bajo la forma de la producción de ese dispositivo, de generación de la energía que le resulta imprescindible, etcétera. Podríamos decir que nuestra existencia es, siempre, un nosotros. Por ello, se impone una política de lo común, koinota, que dé curso a esa colectividad que nos

22 P. Bourdieu, *Interventions, 1961-2001,* Marsella, Agone, 2002, p. 325.

23 F. Lordon, *Los afectos de la política,* Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017, p. 75.

constituye, que nos hace más fuertes y que nos permite vivir mejor. Construir la multitud de lo común es, qué duda cabe, la tarea política de nuestra época.[24] Tarea que bien pudiéramos resumir con los siguientes versos de Roberto Juarroz:

> Ni siquiera tenemos un reino.
> Y lo poco que tenemos
> no es de este mundo.
> Pero tampoco es del otro.
>
> Huérfanos de ambos mundos,
> con lo poco que tenemos
> tan solo nos queda
> hacer otro mundo.[25]

24 Sobre esta cuestión, J. M. Aragüés, *Deseo de multitud,* Valencia, Pre-Textos, 2019.
25 R. Juarroz, *Poesía vertical (antología),* Madrid, Visor, 1991, p. 258.

BIBLIOGRAFÍA

Alami, A., «Deleuze et Avicenne», *Chimères,* 31 (1997).

Althusser, L., *La revolución teórica de Marx,* Madrid, Siglo XXI, 1973.

Althusser, L., *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis,* Madrid, Siglo XXI, 1974.

Althusser, L., *Écrits philosophiques et politiques. I,* París, Stock-IMEC, 1997.

Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio,* Madrid, Arena Libros, 2002.

Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros,* Madrid, Akal, 2004.

Aguilar, T., *Ontología cyborg,* Barcelona, Gedisa, 2008.

Aragüés, J. M., *El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J. P. Sartre,* Zaragoza, Mira, 1995.

Aragüés, J. M. (coord.), *Presencia de Lukács,* Zaragoza, Mira, 1995.

Aragüés, J. M. (coord.), *Gilles Deleuze, un pensamiento nómada,* Zaragoza, Mira, 1997.

Aragüés, J. M., *Deleuze,* Madrid, Ediciones del Orto, 1998.

Aragüés, J. M., *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota,* Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2002.

Aragüés, J. M., *Sartre en la encrucijada. Los escritos póstumos de los años 40,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Aragüés, J. M., «Shostakovich y la represión estalinista. El caso de la ópera *Lady Macbeth de Mtsenk*», en C. Ballestín y L. P. Rodríguez, *Discursos subterráneos,* Zaragoza, Mira, 2009.

Aragüés, J. M., *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista,* Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018.

Aragüés, J. M., *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista,* Valencia, Pre-Textos, 2019.
Aron, R., *Historia y dialéctica de la violencia,* Caracas, Monte Ávila, 1975.
Baal-Teshuva, J., *Chagall,* Colonia, Taschen, 2008.
Balandier, G., *El poder en escenas,* Barcelona, Paidós, 1994.
Ballestero, M., «Introducción», en G. Lukács, *Marx, ontología del ser social,* Madrid, Akal, 2007, p. 10.
Baudrillard, J., *El otro por sí mismo,* Barcelona, Anagrama, 1988.
Baudrillard, J., *La ilusión del fin,* Barcelona, Anagrama, 1993.
Baudrillard, J., *El crimen perfecto,* Barcelona, Anagrama, 1996.
Baudrillard, J., *El intercambio imposible,* Madrid, Cátedra, 2000.
Baudrillard, J., *Contraseñas,* Barcelona, Anagrama, 2002.
Bauman, Z., *Modernidad líquida,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
Bayard, P., *Et si les œuvres changeaient d´auteur?,* París, Minuit, 2010.
Benítez, P., *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de L. Althusser (1945-1965),* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.
Bergson, H., *Durée et simultanéité,* París, Presses Universitaires de France, 1968.
Bergson, H., *La pensé et le mouvent,* París, Presses Universitaires de France, 1998.
Berman, M., *Aventuras marxistas,* Madrid, Siglo XXI, 2002.
Blanchot, M., *Michel Foucault tal como yo lo imagino,* Valencia, Pre-Textos, 1988.
Blanchot, M., *La conversación infinita,* Madrid, Arena Libros, 2008.
Bloch, E., *El principio esperanza. I,* Madrid, Aguilar, 1977.
Borges, J. L., *Obras completas en colaboración,* Barcelona, Emecé, 1997.
Bourdieu, P., *Sur la télévision,* París, Liber, 1996.
Bourdieu, P., *Interventions, 1961-2001,* Marsella, Agone, 2002.
Camps, V., *Paradojas del individualismo,* Barcelona, Crítica. 1993.
Capella, J. R., *Los ciudadanos siervos,* Madrid, Trotta, 1993.
Castilla del Pino, C., *Temas,* Barcelona, Península, 1989.
Châtelet, F., *Historia de la Filosofía. IV (el siglo xx),* Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
Cruz, M., *La filosofía contemporánea,* Madrid, Taurus, 2002.
Cueto, J., *Pasión catódica,* Madrid, El País/Aguilar, 1995.
Deleuze, G., «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», en F. Châtelet, *Historia de la filosofía. IV (el siglo xx),* Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1986.
Deleuze, G., *El bergsonismo,* Madrid, Cátedra, 1987.
Deleuze, G., *Foucault,* Barcelona, Paidós, 1987.
Deleuze, G., *Diferencia y repetición,* Madrid, Júcar, 1988.

Deleuze, G., *Pourparlers,* París, Minuit, 1990.
Deleuze, G., *Proust y los signos,* Barcelona, Anagrama, 1995.
Deleuze, G., *L'Île déserte,* París, Minuit, 2002.
Deleuze, G., *Deux régimes de fous,* París, Minuit, 2003.
Deleuze, G., y G. Guattari, *El anti-Edipo,* Barcelona, Paidós, 1985.
Deleuze, G., y G. Guattari, *Mil mesetas,* Valencia, Pre-Textos, 1988.
Deleuze, G., y G. Guattari, *Qu´est-ce que la philosophie?,* París, Minuit, 1991.
Deleuze, G., y C. Parnet, *Diálogos,* Valencia, Pre-Textos, 1980.
Derrida, J., *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.
Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk,* Madrid, Tecnos, 2002.
Dussel, E., *Ética de la liberación,* Madrid, Trotta, 1998.
Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
Dussel, E., y D. E. Guillot, *Liberación latinoamericana y E. Levinas,* Buenos Aires, Bonum, 1975.
Echeverría, J., *Telépolis,* Barcelona, Destino, 1994.
Echeverría, J., *Los señores del aire: telépolis y el Tercer Entorno,* Barcelona, Destino, 2004.
Escritos de arte de vanguardia, 1900-1945, Madrid, Istmo, 1999.
Finkelkraut, A., y P. Sloterdijk, *Les battements du monde,* París, Pauvert, 2003.
Foucault, M., *La arqueología del saber,* Madrid, Siglo XXI, 1990.
Foucault, M., *Tecnologías del yo,* Barcelona, Paidós, 1990.
Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, La Piqueta, 1994.
Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. II,* Barcelona, Paidós, 1999.
Foucault, M., *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI, 2009.
Freud, S., *Obras completas,* Barcelona, Biblioteca Nueva, 1988.
Fubini, E., *Estética de la música,* Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.
Fubini, E., *El siglo XX: entre música y filosofía,* Valencia, Universidad de Valencia, 2004.
Gadamer, H. G., *Verdad y método. I,* Salamanca, Sígueme, 1993.
Gadamer, H. G., *El origen de la filosofía occidental,* Barcelona, Paidós, 1995.
Gadamer, H. G., *El giro hermenéutico,* Madrid, Cátedra, 1998.
Gadamer, H. G., y J. Habermas, *Das Erbe Hegels (Zwei Reden aus Anlass des Hegels-Preises),* Fráncfort, Suhrkamp, 1979.
Greene, B., *El universo elegante,* Barcelona, Crítica, 2006.
Groys, B., *Obra de arte total Stalin,* Valencia, Pre-Textos, 2008.
Grondin, J., *Introducción a Gadamer,* Friburgo, Herder, 2003.
Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres,* Madrid, Cátedra, 1995.

Hardt, M., *Deleuze. Un aprendizaje filosóficos,* Barcelona, Paidós, 2004.
Harvey, D., «El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión», en D. Harvey, *Socialist register,* Buenos Aires, Clacso, 2004.
Houellebecq, M., *El mundo como supermercado,* Barcelona, Anagrama, 2000.
Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana. I,* Barcelona, Orbis, 1984.
Ibáñez, J., *Del algoritmo al sujeto,* Madrid, Siglo XXI, 1985.
Ibáñez, J., *Más allá de la sociología,* Madrid, Siglo XXI, 1986.
Ibáñez, J., *El regreso del sujeto,* Madrid, Siglo XXI, 1994.
Ibáñez, J., *A contracorriente,* Madrid, Fundamentos, 1997.
Izuzquiza, I., *Caleidoscopio,* Madrid, Alianza, 2000.
Jarauta, F. (ed.), *Otra mirada sobre la época,* Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos/Librería Yerba/Cajamurcia, 1994.
Jonas, H., *Poder o impotencia de la subjetividad,* Barcelona, Paidós, 2005.
Juarroz, R., *Poesía vertical, (antología),* Madrid, Visor, 2000.
Korsch, K., *Marxismo y filosofía,* Barcelona, Ariel, 1978.
Kroker, A., y D. Cook, *The posmodern scene,* Nueva York, St. Martin's Press, 1991.
Lakoff, G., *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político,* Madrid, Complutense, 2007.
Laplace , F., *Theorie analytique des probabilités* [1820].
Larrauri, M., *Anarqueología. Teoría de la verdad en M. Foucault,* Valencia, Episteme, 1999.
Laval, Ch., y P. Dardot, *La nueva razón del mundo,* Barcelona, Gedisa, 2013.
Laval, Ch., y P. Dardot, *Común,* Barcelona, Gedisa, 2015.
Laval, Ch., y P. Dardot, *La pesadilla que no acaba nunca*, Barcelona, Gedisa, 2017.
Lévy, B. H., *Le siècle de Sartre,* París, Grasset, 2000.
Lordon, F., *La société des affects,* París, Seuil, 2013.
Lordon, F., *Los afectos de la política*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017.
Lukács, G., *Existentialisme ou marxisme?,* París, Nagel, 1961.
Lukács, G., *Historia y consciencia de clase,* Barcelona, Orbis, 1984.
Lukács, G., *Marx, ontología del ser social,* Madrid, Akal, 2007.
Lyotard, J. F., *L'Enthousiasme,* París, Galilée, 1986.
Lyotard, J. F., *¿Por qué filosofar?,* Barcelona, Paidós, 1989.
Lyotard, J. F.,, *Pérégrinations,* París, Galilée, 1990.
Lyotard, J. F., *La diferencia,* Barcelona, Gedisa, 1991.
Lyotard, J. F., *Moralidades posmodernas,* Madrid, Tecnos, 1998.
Lyotard, J. F., *La posmodernidad (explicada a los niños),* Barcelona, Gedisa, 1999.

Maiakovski, V., *Una bofetada al gusto del público,* Sevilla, Mono Azul, 2009.
Maiakovski, V., *Cómo hacer versos,* Sevilla, Mono Azul, 2009.
Malevich, K., *Escritos,* Madrid, Síntesis, 2007.
Mallarmé, S., *Poemas,* Madrid, Hiperión, 2003.
Marcuse, H., *Psicoanálisis y política,* Barcelona, Península, 1963.
Marcuse, H., *El hombre unidimensional,* Barcelona, Orbis, 1984.
Marcuse, H., *Eros y civilización,* Barcelona, Ariel, 1984.
Marcuse, H., *La agresividad en la sociedad industrial avanzada,* Madrid, Alianza, 1984.
Marramao, G., *Poder y secularización,* Barcelona, Península, 1989.
Martínez, F. J., *Hacia una era post-mediática,* Barcelona, El Viejo Topo, 2008.
Marx, K., *Grundrisse (parte primera),* Barcelona, Crítica, 1978.
Marx, K., «Tesis sobre Feuerbach», en J. Muñoz, *Marx,* Barcelona, Península, 1988, p. 432.
Marx, K., *El capital. Libro I, capítulo VI,* Madrid, Siglo XXI, 1990.
Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Valencia, Pre-Textos, 2013.
Marx, K., y F. Engels, *La ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1974.
Marx, K., y F. Engels, *El manifiesto comunista,* Barcelona, Crítica (Obras de Marx y Engels [OME], 9), 1978.
Merleau-Ponty, M., *Humanismo y terror,* Buenos Aires, La Pléyade, 1968.
Meyer, K., *Shostakovich,* Madrid, Alianza Música, 1997.
Mondero, J. C., «Presentación», en B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano,* Madrid, Trotta, 2005, p. 25.
Morfino, V., *Le temps de la multitude,* París, Éditions Amsterdam, 2010.
Morey, M., *Lectura de Foucault,* Madrid, Taurus, 1986.
Mouffe, Ch., *La paradoja democratica,* Barcelona, Gedisa, 2003.
Muñoz, J., *Marx,* Barcelona, Península, 1988.
Navarro Cordón, J. M., *Perspectivas del pensamiento contemporáneo,* Madrid, Síntesis, 2004.
Negri, A., *Fin de siglo,* Barcelona, Paidós, 1992.
Negri, A., *Job: la fuerza del esclavo,* Barcelona, Paidós, 2003.
Negri, A., *Fábricas del sujeto. Ontología de la subversión,* Madrid, Akal, 2006.
Negri, A., y M. Hardt, *El trabajo de Dionisos,* Madrid, Akal, 2003.
Negri, A., y M. Hardt, *Multitud,* Barcelona, Debate, 2004.
Neruda, P., *Veinte poemas de amor y una canción desesperada,* Barcelona, Bruguera, 1981.
Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos. Lenguaje y conocimiento,* Madrid, Tecnos, 2006.

Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (i intempestiva),* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
Onfray, M., *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía. I,* Barcelona, Anagrama, 2007.
Oñate, T., «Lyotard: la escritura de la disensión», *Revista de Occidente,* 73 (junio 1987).
Pardo, J. L., *La banalidad,* Barcelona, Anagrama, 1989.
Pardo, J. L., *Deleuze. Violentar el pensamiento,* Madrid, Cincel, 1990.
Pardo, J. L., *Las formas de la exterioridad,* Valencia, Pre-Textos, 1992.
Paz, O., *El mono gramático,* Barcelona, Austral, 2016.
Penrose, R., *El camino a la realidad,* Barcelona, Debate, 2006.
Peretti, C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción,* Barcelona, Anthropos, 1989.
Platón, *Banquete,* Barcelona, Planeta, 1995.
Postman, N., *Divertirse hasta morir,* Ediciones de la Tempestad, Badalona, 1991.
Prigogine, I., *Las leyes del caos,* Barcelona, Crítica, 1999.
Rawls, J., *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 2004.
Reich, W., *La revolución sexual,* Barcelona, Planeta, 1985.
Ricœur, P., *Historia y narratividad,* Barcelona, Paidós, 1999.
Rimbaud, A., *Œuvres complètes,* París, Gallimard, 1972.
Ripalda, J. M., *De angelis,* Madrid, Trotta, 1996.
Ripalda, J. M., *Políticas posmodernas,* Madrid, Libros de la Catarata, 1999.
Robinson, P., *La izquierda freudiana,* Barcelona, Granica, 1977.
Rodríguez García, J. L., *J. P. Sartre. La pasión por la libertad,* Barcelona, Bellaterra, 2004.
Rodríguez García, J. L., *Crítica de la razón posmoderna,* Madrid/Zaragoza, Biblioteca Nueva/PUZ, 2006.
Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* Barcelona, Paidós, 1993.
Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996.
Rorty, R., *Cuidar la libertad,* Madrid, Trotta, 2005.
Ross, A., *El ruido eterno,* Barcelona, Seix Barral, 2009.
Rubel, M., *Stalin,* Barcelona, Ediciones Folio, 2004.
Sacristán, M., *Sobre Marx y marxismo,* Barcelona, Icaria, 1983.
Sádaba, I., *Cyborg. Sueños y pesadillas de la tecnología,* Barcelona, Península, 2009.
Santos, B. de Sousa, *Crítica de la razón indolente,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
Santos, B. de Sousa, *El milenio huérfano,* Madrid, Trotta, 2005.
Santos, B. de Sousa, *Sociología jurídica crítica,* Madrid, Trotta/Ilsa, 2009.
Santos, B. de Sousa, y M. P. Meneses (eds.), *Epistemologías del sur,* Madrid, Akal, 2015.

Sartre, J. P., *La náusea,* Madrid, Alianza, 1981.
Sartre, J. P., *A puerta cerrada,* Madrid, Alianza, 1981.
Sartre, J. P., *Cahiers pour une morale,* París, Gallimard, 1983.
Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo,* Barcelona, Orbis, 1984.
Sartre, J. P., *El ser y la nada,* Madrid, Alianza, 1984.
Sartre, J. P., *Critique de la raison dialéctique,* París, Gallimard, 1985.
Sartre, J. P., *Cartas al Castor,* Barcelona, Edhasa, 1986.
Sartre, J. P., «Matérialisme et révolution», en J. P. Sartre, *Situations politiques,* París, Gallimard, 1990.
Sartre, J. P., *Verdad y existencia,* Barcelona, Paidós, 1996.
Sartre, J. P., *Flaubert. L'idiot de la famille,* París, Gallimard, 1988.
Sartre, J. P., *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra,* Madrid, Arena Libros, 2008.
Schérer, R., *Régards sur Deleuze,* París, Kimé, 1998.
Schorske, C. E., *Viena, Fin-de-siècle,* Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
Shostakovich, D., *Pis'ma Sollertinskomu (Cartas a Solletinski),* San Petersburgo, Kompozitor, 2006.
Simont, J., *J. P. Sartre, un demi-siècle de liberté,* Bruselas, De Boeck, 1998.
Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano,* Madrid, Siruela, 2000.
Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas,* Valencia, Pre-Textos, 2002.
Sloterdijk, P., *Si Europa despierta*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
Spinoza, B., *Tratado político,* Madrid, Alianza, 1986.
Spinoza, B., *Ética,* Madrid, Alianza, 1994.
Stravinski, I., *Poética musical,* Madrid, Taurus, 1987.
Tournier, M., *El viento paráclito,* Madrid, Alfaguara,1994.
Urdanibia, I., *Derivas con J. F. Lyotard,* tesis doctoral, Madrid, UAM, 1993.
Vattimo, G., *Ética de la interpretación,* Barcelona, Paidós, 1991.
Vattimo, G., *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1992.
Vattimo, G., *El fin de la modernidad,* Barcelona, Gedisa, 1994.
Vattimo, G., y otros, *En torno a la posmodernidad,* Barcelona, Anthropos, 1994.
Vegas González, S., *Rorty,* Madrid, Ediciones del Orto, 1998.
Verstraeten, P., «Sartre et Hegel», *Les Temps Modernes,* 539 (1991, París).
Vidarte, F., *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía,* Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.
Vidarte, F., *Ética marica,* Barcelona, Egales, 2007.
Vidarte, F., y J. F. Rampérez, *Filosofías del siglo xx,* Madrid, Síntesis, 2005.
Virilio, P., *El cibermundo, la política de lo peor,* Madrid, Cátedra, 1997.
Virilio, P., *La inercia polar,* Madrid, Trama editorial, 1999.
Virilio, P., *Un paisaje de acontecimientos,* Barcelona, Paidós, 1997.

Virilio, P., *Ce qui arrive,* París, Galilée, 2002.
Wolff, J., *Filosofía política. Una introducción,* Barcelona, Ariel, 2001.
Zarlino, G., *Istituzione harmoniche,* Venecia, 1558, libro i, cap. xii.
Zizek, S., *Arriesgar lo imposible,* Madrid, Trotta, 2006.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN: TRANSICIONES PARADIGMÁTICAS. 9

1.1. En los límites del pensar moderno 9

1.2. La crisis del paradigma científico clásico 16

1.3. La nueva estética de las vanguardias 24

1.3.1. El nuevo paradigma en el arte 24

1.3.2. La vanguardia rusa 25

1.3.3. El caso de la música 32

2. ONTOLOGÍAS POSMODERNAS 37

2.1. La cuestión de la diferencia 37

2.1.1. Introducción 37

2.1.2 Aventuras de la diferencia 42

2.2. A propósito de la realidad 54

2.2.1. La sociedad mediática 54

2.2.2. La ontología en tiempo real 56

2.2.3. La realidad como producción 60

3. PARA UNA DESCONSTRUCCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA HUMANISTA 65

3.1. Introducción 65

3.2. La disolución del humanismo 68
3.2.1. El embeleso humanista: entre Sartre y Merleau-Ponty 68
3.2.2. El doble movimiento de la antropología hermenéutica 78
3.2.2.1. Prejuicio y tradición como constituyentes de la subjetividad en Gadamer 79
3.2.3. Marxismo crítico y teoría de la subjetividad 83
3.2.3.1. El marxismo crítico: una caracterización.. 83
3.2.3.2. La cuestión de las mediaciones 86
3.2.3.3. Psicoanálisis y marxismo 93
3.2.4. Avatares estructurales 99
3.2.4.1. ¿Qué es estructuralismo?..... 99
3.2.4.2. Louis Althusser: la denuncia del humanismo..... 100
3.3. Para una antropología posmoderna 108
3.3.1. Foucault: la muerte del sujeto..... 108
3.3.1.1. ¿Quién ha leído *Las palabras y las cosas*?..... 108
3.3.1.2. El diccionario de Maurice Florence..... 113
3.3.1.3. Subjetividad y subjetivación en Foucault.. 115
3.3.1.4. Nuevas formas de subjetividad..... 118
3.3.2. Líneas, pliegues, deseos..... 120
3.3.2.1. La crítica del yo 122
3.3.2.2. Líneas y pliegues 124
3.2.2.3. Máquinas deseantes..... 126
3.3.2.4 ¿Deleuze en el cine? 128
3.3.3. La subjetividad *cyborg*..... 134

4. POLÍTICAS POSMODERNAS 141

4.1. Foucault en el horizonte 141
4.2. El viaje a ninguna parte: un liberalismo sedicente 143
4.2.1. El otro sin otredad: de Rawls a Rorty..... 143
4.2.2. El espanto del Otro 153
4.3. Para un discurso antagonista..... 160
4.3.1. Globalización, posfordismo, subsunción..... 160
4.3.2. Los límites de la democracia 165
4.3.2.1. La economía, límite de la democracia 165

4.3.2.2. La construcción de subjetividad: el *Homo democraticus* 168
4.3.2.3. La comunicación censitaria..... 172
4.3.2.4. La ficción democrática..... 175
4.3.3. Un programa político posmoderno 177
4.3.3.1. En torno a la diferencia: multitud y hermenéutica diatópica 177
4.3.3.2. Contra el reduccionismo formalista..... 182
4.3.3.3. Para una producción de subjetividad antagonista 186
4.3.3.4. Crítica del progreso y política del cuidado 192

5. CODA: DE AFECTOS Y MULTITUDES. SOBRE POLÍTICAS DE CONSTRUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD..... 195
5.1. El capitalismo como máquina afectante..... 198
5.2. Política, materialismo, diferencia..... 200
5.3. De idiotas a koinotas: la construcción de la multitud 204

BIBLIOGRAFÍA..... 211

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en mayo de 2020

Títulos de la colección Humanidades

1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides),* 2.ª ed. (1992).
2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).
3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).
4 Gabriel Sopeña Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).
5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de* purgare *en los textos latinos antiguos* (1987).
6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).
7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).
8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).
9 Fernando Romo Feito, *Miguel Labordeta. Una lectura global* (1988).
10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).
11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La* Comedia segunda de las mocedades del Cid *de Guillén de Castro* (1989).
12 Antonio Duplá Ansuategui, Videant consules. *Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).
13 Enrique Aletá Alcubierre, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).
14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).
15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).
16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).
17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).
18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).
19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).
20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).
21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).
22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).
23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).
24 Antonio Pérez Lasheras, Fustigat mores. *Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII* (1994).
25 M.ª Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).
26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).
27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).
28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).
29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).

30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).
31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).
32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (1998).
33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El* dit *moral en los albores del siglo XIV* (1998).
34 José Luis Mendívil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).
35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).
36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozano, Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos* (maqāmāt) *del siglo XII,* estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).
37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).
38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del* Vocabulario de los vocablos *de Jacques de Liaño (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).
39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).
40 Daniel Eisenberg y M.ª Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).
41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la* nueva biografía *en España (1928-1936)* (2002).
42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).
43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).
44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).
45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).
46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).
47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).
48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).
49 Evanghélos Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega* (2004).
50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).
51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).
52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).
53 Rosa Tabernero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).
54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrevisse écrit: la obra plástica* (2006).
55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).

56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).
57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»?* (2006).
58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).
59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).
60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).
61 Juan Manuel Cacho Blecua (coord.), *De la literatura caballeresca al* Quijote (2007).
62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).
63 M.ª del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).
64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.ª de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).
65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).
66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).
67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).
68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).
69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).
70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).
71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).
72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).
73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).
74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009).
75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).
76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia,* estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).
77 Maryse Badiou, *Sombras y marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens* (2009).
78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).
79 Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010).

80 Ángel Longás Miguel, *El grado de doctor. Entre la ciencia y la virtud* (2010).
81 Fermín de los Reyes Gómez, *Las historias literarias españolas. Repertorio bibliográfico (1754-1936)* (2010).
82 M.ª Belén Bueno Petisme, *La Escuela de Arte de Zaragoza. La evolución de su programa docente y la situación de la enseñanza oficial del grabado y las artes gráficas* (2010).
83 Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción* (2010).
84 M.ª Carmen Marín Pina (coord.), *Cervantes en el espejo del tiempo* (2010).
85 Guy H. Wood, La caza *de Carlos Saura: un estudio* (2010).
86 Manuela Faccon, *Fortuna de la* Confessio Amantis *en la Península Ibérica: el testimonio portugués* (2010).
87 Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez y Gloria Álvarez Roche, *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento* (2010).
88 Susana Sarfson Gleizer, *Educación musical en Aragón (1900-1950). Legislación, publicaciones y escuela* (2010).
89 Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo XVII* (2011).
90 Manuel José Pedraza Gracia, *El conocimiento organizado de un hombre de Trento. La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584* (2011).
91 Magda Polo Pujadas, *Filosofía de la música del futuro. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Wagner y Hanslick* (2011).
92 Begoña López Bueno (ed.), *El Poeta Soledad. Góngora 1609-1615* (2011).
93 Geneviève Champeau, Jean-François Carcelén, Georges Tyras y Fernando Valls (eds.), *Nuevos derroteros de la narrativa española actual. Veinte años de creación* (2011).
94 Gaspar Garrote Bernal, *Tres poemas a nueva luz. Sentidos emergentes en Cristóbal de Castillejo, Juan de la Cruz y Gerardo Diego* (2012).
95 Anne Cayuela (ed.), *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)* (2012).
96 José Luis López de Lizaga, *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann* (2012).
97 Ángeles Ezama, Marta Marina, Antonio Martín, Rosa Pellicer, Jesús Rubio y Enrique Serrano (coords.), *Aún aprendo. Estudios de Literatura Española* (2012).
98 Alejandro Martínez y Jacobo Henar (coords.), *La postmodernidad ante el espejo* (2012).
99 Esperanza Bermejo Larrea, *Regards sur le* locus horribilis. *Manifestations littéraires sur des espaces hostiles* (2012).
100 Nacho Duque García, *De la soledad a la utopía. Fredric Jameson, intérprete de la cultura postmoderna* (2012).
101 Antonio Astorgano Abajo (coord.), *Vicente Requeno (1743-1811), jesuita y restaurador del mundo grecolatino* (2012).
102 José Luis Calvo Carilla, Carmen Peña Ardid, M.ª Ángeles Naval, Juan Carlos Ara Torralba y Antonio Ansón (eds.), *El relato de la Transición / La Transición como relato* (2013).
103 Ignacio Domingo Baguer, *Para qué han servido los libros* (2013).
104 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (I)* (2013).
105 David Pérez Chico (coord.), *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* (2013).

106 Jesús Ezquerra Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (2014).
107 David Pérez Chico y Alicia García Ruiz (eds.), *Perfeccionismo: Entre la ética política y la autonomía personal* (2014).
108 Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (coords.), *«Hilaré tu memoria entre las gentes». Estudios de literatura áurea* (2014).
109 Ernest Sosa, *Con pleno conocimiento* (2014).
110 Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014).
111 Scheherezade Pinilla Cañadas, *Las ciudades intermitentes. El heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós* (2014).
112 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (II)* (2014).
113 María Isabel Yagüe Ferrer, *Jacinto Benavente. Bibliografía general* (2014).
114 Jesús Martínez Baro, *La libertad de Morfeo. Patriotismo y política en los sueños literarios españoles (1808-1814)* (2014).
115 Javier Aguirre, *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles* (2015).
116 María Coduras Bruna, *«Por el nombre se conoce al hombre». Estudios de antroponimia caballeresca* (2015).
117 Antonio Gaspar Galán y J. Fidel Corcuera Manso, *La gramática francesa de Baltasar de Sotomayor (Alcalá de Henares, 1565)* (2015).
118 Alicia Silvestre Miralles, *La traducción bíblica en san Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo* (2015).
119 Vanessa Puyadas Rupérez, *Cleopatra VII. La creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad* (2016).
120 Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides* (2016).
121 Esther Bendahan Cohen, *Sefarad es también Europa. El otro en la obra de Albert Cohen* (2016).
122 María Leticia del Toro García, *Experimentación, intertextualidad e historia en la obra de Susan Howe* (2017).
123 Luis María Marina, *De la epopeya a la melancolía. Estudios de poesía portuguesa del siglo XX* (2017).
124 Miguel Espigado, *Reír por no llorar. Identidad y sátira en el fin del milenio* (2017).
125 Manuel Hernández Pérez, *Manga, anime y videojuegos. Narrativa cross-media japonesa* (2017).
126 Arturo Borra, *Poesía como exilio. En los límites de la comunicación* (2017).
127 José Luis Calvo Carilla (ed.), *Expresionistas en España (1914-1939)* (2017).
128 Jean-Marie Lavaud y Éliane Lavaud-Fage, *Rapsodia valleinclaniana. Escritura narrativa y escritura teatral* (2017).
129 Juan Vicente Mayoral, *Thomas S. Kuhn. La búsqueda de la estructura* (2017).
130 Maria Fogler, *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano* (2017).
131 Stanley Cavell, *¿Debemos querer decir lo que decimos? Un libro de ensayos* (2017).
132 Elena Cueto Asín, *Guernica en la escena, la página y la pantalla: evento, memoria y patrimonio* (2017).
133 Frédéric Lordon, *Los afectos de la política* (2017).

134 Ernest Sosa, *Una epistemología de virtudes. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. I)* (2018).
135 Ernest Sosa, *Conocimiento reflexivo. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. II)* (2018).
136 Antonio Capizzi, *Heráclito y su leyenda. Propuesta de una lectura diferente de los fragmentos* (2018).
137 David García Cames, *La jugada de todos los tiempos. Fútbol, mito y literatura* (2018).
138 Gérard Brey, *Lucha de clases en las tablas. El teatro de la huelga en España entre 1870 y 1923* (2018).
139 Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna (eds.), *John Dewey: una estética de este mundo* (2018).
140 Manuel Pérez Otero, *Vericuetos de la filosofía de Wittgenstein en torno al lenguaje y el seguimiento de reglas* (2018).
141 Juan Manuel Aragüés Estragués, *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista* (2018).
142 Jesús Rubio Jiménez y Enrique Serrano Asensio (eds.), *El retrato literario en el mundo hispánico (siglos XIX-XXI)* (2018).
143 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje* (2018).
144 Jesús Rubio Jiménez, *La herencia de Antonio Machado (1939-1970)* (2019).
145 Adrián Alonso Enguita, *El tiempo digital. Comprendiendo los órdenes temporales* (2019).
146 Antonio Capizzi, *Platón en su tiempo. La infancia de la filosofía y sus pedagogos* (2019).
147 David Pérez Chico (coord.), *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura* (2019).
148 Aurora Egido, *El diálogo de las lenguas y Miguel de Cervantes* (2019).
149 Pedro Ruiz Pérez (ed.), *Autor en construcción. Sujeto e institución literaria en la modernidad hispánica (siglos XVI-XIX)* (2019).
150 Carlos Clavería Laguarda. *Libros, bibliotecas y patrimonios. Una historia ejemplar* (2019).

Humanidades

La transición del siglo XIX al XX supone una quiebra de paradigma que afecta al conjunto de los saberes. Desde la ciencia hasta la estética, pasando por la filosofía, el paradigma moderno se ve sometido a un proceso de erosión que desembocará en lo que algunos denominan Posmodernidad. La presente obra supone una aproximación al pensamiento contemporáneo, buscando las raíces de su especificidad en la profunda mutación discursiva con que se alumbra el siglo XX. Esta aproximación, lejos de ser una mera descripción, se realiza desde una vocación crítica que subraya aquellos elementos del discurso actual que pueden convertirse en herramienta para la construcción de un pensamiento antagonista.

1542
Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza